JEAN DANIELOU

# THÉOLOGIE DU JUDÉO-CHRISTIANISME

Préface de M.J. Rondeau





BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE

Desclée / Cerf

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE

HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES AVANT NICÉE

# THÉOLOGIE DU JUDÉO-CHRISTIANISME

PAR

*Jean Daniélou S.J.*

2e Édition
Texte établi sur l'édition italienne de 1974
par Marie-Odile Boulnois
Revu et corrigé
par Joseph Paramelle et Marie-Josèphe Rondeau

DESCLÉE/CERF

IMPRIMI POTEST
Parisiis, 25 Januarii 1957
E. PILLAIN, S.J.
Sup. Dom. Interprov. Paris

IMPRIMATUR
Parisiis, 3 Martii 1957
J. LE CORDIER





Pour la deuxième édition,
Coédition Desclée/Proost France

# AVANT-PROPOS

La théologie chrétienne utilisera à partir des Apologistes les instruments intellectuels de la philosophie grecque. Mais auparavant, il y a eu une première théologie de structure sémitique. L'existence de cette théologie a été généralement méconnue jusqu'ici. L'*Histoire des Dogmes* de Harnack, par exemple, ne lui fait aucune place. Il semblerait que, selon lui, la théologie soit née de la rencontre du message évangélique et de la philosophie grecque. Or cette thèse paraît tout à fait contestable. Nous pensons au contraire que la théologie est aussi ancienne que la révélation et que dès l'origine celle-ci a fait l'objet d'une réflexion et d'un approfondissement.

L'erreur de Harnack peut s'expliquer par la rareté des témoignages concernant cette première période de l'histoire de la théologie. Il est vrai que les documents littéraires que nous en avons conservés sont peu nombreux et soulèvent des questions difficiles qui ne se sont éclairées que peu à peu. Mais en dehors de ces documents, de nombreux témoignages nous attestent l'existence de cette théologie archaïque. Déjà l'*Épître aux Hébreux* oppose l'enseignement élémentaire, qui est donné aux enfants, à « la parole de perfection », qui est donnée aux « hommes faits » (5, 11-14). Ignace d'Antioche reprendra la même distinction (*Trall.*, V, 2).

C'est également cette théologie archaïque qui nous apparaît visée par la suite dans des expressions diverses que l'on n'a pas jusqu'ici rapprochées et qui paraissent désigner des réalités voisines. Papias, Irénée, Clément d'Alexandrie parlent de « traditions » remontant aux temps apostoliques et distinctes de la règle de foi ; l'*Épître de Barnabé* se propose d'initier à « la gnose des mystères » les chrétiens formés ; l'*Épître des Apôtres* et l'*Apocalypse de Pierre* nous transmettent de soi-disant enseignements donnés par le Christ après la résurrection et conservés dans la tradition orale. La ressemblance du contenu que recouvrent ces diverses expressions donne à croire qu'il s'agit d'un même donné, qui est la théologie judéo-chrétienne, comme nous essaierons de le montrer.

Le propre de cette théologie est qu'elle s'exprime dans les cadres de la pensée juive de l'époque, c'est-à-dire de l'apocalyptique. C'est une théologie visionnaire. Nous n'avons pas à en exposer la méthodologie. Celle-ci lui est commune avec le judaïsme du temps. On la trouvera exposée dans les ouvrages qui traitent de celui-ci. Elle implique des conceptions comme celle de « révélation » au sens littéral du mot, c'est-à-dire de dévoilement des secrets célestes. Ces secrets portent sur le cosmos sacré, les habitats des anges, des démons et des âmes. Le visionnaire les parcourt au cours d'une ascension « avec son corps ou sans son corps », il ne sait. Il prend également connaissance des livres célestes, qui contiennent les secrets de l'histoire.

L'essence de la foi chrétienne est d'affirmer que seul le Christ a pénétré au delà du voile et que seul il a ouvert les sceaux du Livre scellé. Mais cette affirmation, la théologie judéo-chrétienne la développe au moyen des catégories qui étaient celles de l'apocalyptique. C'est cette théologie judéo-chrétienne dont nous essayons de rassembler dans ce premier volume les données éparses.

Cette étude présente un intérêt historique, dans la mesure où elle éclaire une période de l'histoire du christianisme particulièrement obscure. Il n'est pas besoin de dire combien les découvertes de la Mer Morte et celles de Nag Hammadi constituent un élément précieux pour éclairer cette époque. Nous sommes également très redevable aux ouvrages récents de Schoeps, de Cullmann, de Goppelt, de Dix et de beaucoup d'autres.

Mais l'intérêt de cette recherche n'est pas seulement historique. Elle montre qu'avant de s'exprimer dans les concepts du monde hellénistique, le christianisme a connu une expression sémitique. Cette expression persiste encore dans le christianisme syriaque, qui est à bien des égards dans le prolongement du judéo-christianisme. Par ailleurs, le caractère visionnaire, iconologique, de cette théologie, fait qu'elle s'est maintenue de façon étonnante dans la tradition liturgique et archéologique, où subsistent beaucoup d'éléments apocalyptiques. Enfin, par l'origine sémitique des vocables qu'elle emploie, cette théologie se trouve dans la continuité du milieu biblique et peut prêter aujourd'hui encore à certains ressourcements.

Jean DANIÉLOU

# PRÉFACE À L'ÉDITION ITALIENNE

Après la parution, en 1958, de ma *Théologie du Judéo-christianisme*, les recherches sur le judéo-christianisme se sont multipliées. Dans leur ensemble, elles ont confirmé les thèses que j'avais proposées — et que, pour cette raison, je n'ai pas dû modifier —, mais elles ont apporté des précisions et des compléments. J'ai profité de la publication de la traduction italienne pour remettre à jour ce livre, qui se présente de ce fait comme une nouvelle édition, revue et complétée.

Les mises à jour concernent surtout la bibliographie. Sans prétendre être exhaustif, je l'ai complétée aussi bien du point de vue des éditions que des études critiques. Le chapitre sur le judéo-christianisme hétérodoxe a été développé à la suite de la publication des textes gnostiques de Nag Hammadi, qui apportent une confirmation à ma thèse sur les sources juives du gnosticisme. Enfin les chapitres sur les sacrements et la communauté présentent d'importants compléments.

Par ailleurs, j'ai eu l'occasion, après 1958, de discuter, dans mon *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, qui paraît annuellement dans les *Recherches de science religieuse*, de la majeure partie des œuvres concernant le judéo-christianisme. On trouvera une bibliographie de ces compte-rendus, comme de mes autres publications sur le judéo-christianisme, dans les numéros de janvier et avril 1972 de cette même revue, entièrement consacrés au judéo-christianisme [1].

[1] *RSR*, 60 (1972), p. 1-160 et 162-327.

# PRÉFACE POUR LA SECONDE ÉDITION

Quand parut, en 1958, *La théologie du judéo-christianisme* de Jean Daniélou, ce fut un événement. Dans un champ — celui du christianisme primitif et de ses rapports avec le judaïsme matriciel — qui n'avait pas manqué de défricheurs depuis plusieurs décennies, surtout en Allemagne, et dont l'intérêt venait bien évidemment d'être ravivé par les découvertes de Qumrân, la nouveauté du point de vue adopté par le Père Daniélou et sa fécondité firent choc. Ce qu'il appelait judéo-christianisme, en effet, ce n'était plus, ou plus seulement, le fait de chrétiens attachés à l'observance plus ou moins intégrale des prescriptions de la Loi juive (position, diversement nuancée, de Hort, de Hoennicke et de bien d'autres), ni non plus de juifs marginaux faisant dans leurs croyances une place à Jésus de Nazareth reconnu comme prophète ou messie (position de Schoeps dans sa *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949). Le judéo-christianisme, selon lui, pouvait se définir comme « une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme ». De fait, une telle forme de pensée avait non seulement existé, mais elle avait été, pendant un temps, coextensive à l'Église. « Il y a une première théologie chrétienne d'expression juive, sémitique » et l'on peut ainsi parler, dans l'histoire du christianisme antique, d'une « période judéo-chrétienne qui va des origines du christianisme au milieu du IIe siècle environ ».

Muni de cette définition culturelle, assimilée à une définition chronologique, Jean Daniélou revendiquait pour son étude un corpus de textes incomparablement plus vaste que les maigres fragments que l'on peut réunir autour de la définition par l'attachement aux observances juives, ou que les Homélies pseudo-clémentines qui nous font connaître le judéo-christianisme tel que l'entendait Schoeps, celui des Ébionites. C'était pratiquement, exception faite des textes néo-testamentaires, l'ensemble de la production chrétienne antérieure aux Apologistes qui relevait de son propos. Interpré-

tant à la lumière des catégories culturelles du Spätjudentum, en particulier de l'apocalyptique, une foule de documents que, pour la plupart, leur obscurité, leur bizarrerie, leur disparate avaient jusqu'alors fait considérer comme inutilisables pour l'histoire des doctrines chrétiennes, il montra qu'ils étaient beaucoup plus riches de signification et de cohérence théologique qu'on ne l'avait cru. Il brossa ainsi un tableau extrêmement suggestif, unifié en dépit de ses multiples facettes, de ce christianisme primitif de structure sémitique.

Trop beau pour être vrai ? Accueilli avec un vif intérêt, largement salué comme faisant date dans l'histoire des recherches sur le christianisme primitif, le livre du Père Daniélou fut aussi très discuté [1]. Parmi les objections qu'on lui opposa, certaines relevaient, comme R.A. Kraft le reconnut avec gentillesse et modestie, des préférences méthodologiques de leurs auteurs, et reflétaient parfois en matière de définitions, de critères, de méthodes, des scrupules tels qu'ils eussent, à la limite, interdit tout regard neuf et stérilisé la recherche. Mais toutes n'étaient pas dénuées de fondement. Même si l'on ne suivait pas ceux qui récusaient comme trop floue pour fournir un outil vraiment scientifique la définition du judéo-christianisme à partir de catégories de pensée, il fallait reconnaître que, appartenant à une époque caractérisée par le pluralisme culturel et le syncrétisme doctrinal, le Spätjudentum, qui a subi l'influence des cultures voisines, notamment iranienne et hellénistique, ne constituait pas une référence aussi univoque qu'il eût été souhaitable pour étayer la thèse « juive » ou « sémitique » du Père Daniélou. Il était vrai aussi que restreindre le judéo-christianisme, défini comme « la mentalité commune... juive, sémitique » de l'époque, aux catégories de l'apocalyptique, relevait d'une simplification arbitraire : tant la littérature juive que la littérature chrétienne manifestent alors une diversité, une complexité, qui débor-

[1] Voir : 1. les nombreuses recensions de l'ouvrage (énumérées dans *Biblica* et dans *l'Année philologique*), en particulier celles de A. Orbe, dans *RSR*, 47 (1959), p. 544-549, et de E. Lanne, dans *Irenikon*, 32 (1959), p. 443-453 ; 2. les Actes du Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964, intitulés *Aspects du judéo-christianisme*, PUF, 1965, notamment la contribution de M. Simon, « Problèmes du judéo-christianisme », p. 3-17, et « Conclusion générale », p. 181-185 ; 3. les deux fascicules de Mélanges offerts au Cardinal Daniélou par les *Recherches de Science Religieuse*, vol. 60 (1972), sous le titre *Judéo-christianisme*, surtout l'article de R.A. Kraft, « In search of 'jewish christianity' and its 'theology'. Problems of definition and methodology » ; 4. l'importante préface de Luigi Cirillo à l'édition italienne : *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Milan, Il Mulino, 1974, plus particulièrement p. LX-LXV.

dent de beaucoup ce cadre. Ce qui signifiait, entre autres, que l'identification de la pensée chrétienne jusque vers 150 à la «théologie judéo-chrétienne» faisait violence à la réalité. Bref, emporté par l'élan de sa découverte, le Père Daniélou avait parfois manqué de rigueur dans le maniement des catégories historiques. Il allait d'ailleurs, dans ses travaux ultérieurs, faire son profit de certaines critiques. La chose est visible, par exemple, dans la *Nouvelle histoire de l'Église* où, sans rien renier de sa thèse, il en nuança certaines affirmations.

Cela dit, il restait qu'il avait mis le doigt sur quelque chose de neuf et de vrai. Des éléments culturels juifs avaient exercé une grande influence sur le christianisme primitif, on n'en pouvait douter à lire l'abondant matériel, tiré de diverses sources chrétiennes anciennes, qu'il avait rassemblé. Nombre de chrétiens des premières générations avaient respiré en particulier l'atmosphère apocalyptique ambiante. Il en était résulté un certain type d'élaboration théologique dont les résultats étaient mis sous nos yeux: spéculations christologiques, ecclésiologiques, angélologiques, cosmologiques, etc... d'une richesse insoupçonnée. C'était tout un aspect de la pensée chrétienne antique qui nous était ainsi restitué. A peu près tous les critiques, y compris ceux qui avaient émis des réserves sur les insuffisances méthodologiques de l'ouvrage, reconnurent qu'il apportait une contribution majeure à l'étude de l'histoire et de la pensée du christianisme primitif. Cette importance fut sanctionnée par le fait, relativement rare quand il s'agit de livres scientifiques, d'éditions en langues étrangères: en anglais en 1964, en italien en 1974.

Maintenant que le temps a passé et que les discussions suscitées par la *Théologie du judéo-christianisme* se sont décantées, il apparaît clairement que ce livre est un ouvrage de référence obligé pour quiconque s'intéresse aux origines chrétiennes. Fondamentalement, et quoi qu'il en soit de la relative impropriété du terme 'judéo-christianisme' — mais quel vocable meilleur lui substituer? —, la thèse du Père Daniélou «tient»: son efficacité, sa fécondité entre les mains non seulement de son auteur, mais aussi d'autres savants, l'ont validée a posteriori. Du coup, l'image que l'on doit se faire de la pensée chrétienne pendant les cent premières années de son existence s'est recomposée selon un équilibre sensiblement modifié. La «nouvelle vision des origines chrétiennes» esquissée avec brio dans la *Théologie du judéo-christianisme* s'est dans l'ensemble imposée. Elle conditionne désormais la recherche. En outre, la richesse

de la documentation rassemblée par le Père Daniélou à partir de sources parfois difficilement accessibles, l'abondance des textes traduits et analysés, font de ce livre un instrument de travail irremplaçable. Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que cette somme érudite sente la poussière. L'auteur laisse partout filtrer une curiosité en éveil, la joyeuse progression de l'enquête et les plaisirs de la découverte, l'émerveillement qui naît lorsque l'exact ajustement de quelques pièces du puzzle révèle un coin nouveau du tableau, la jubilation qu'inspire le dévoilement de cet univers à la fois familier et exotique qui fut celui de toute une fraction de nos pères dans la foi et que nous avions oublié. A relire ce livre tant d'années après sa parution, on reste surpris par la jaillissante et stimulante fraîcheur qu'il dégage toujours.

Ce classique était épuisé. Une réédition s'imposait. En premier lieu pour le public savant, à qui il fut destiné. Mais aussi pour un public plus large, qui peut y trouver matière à réflexion dans plusieurs domaines que le Père Daniélou signalait lui-même dans sa première édition et qui n'ont rien perdu de leur actualité, voire de leur urgence. Le plus évident de ces domaines est celui de la mission et des problèmes posés par l'insertion du christianisme dans des cultures autres que celle où s'est élaborée sa théologie classique. Qu'il ait existé une pensée authentiquement chrétienne qui s'est formulée à l'aide de catégories juives et qui s'est d'ailleurs prolongée dans le monde syriaque, tout comme il y a une pensée chrétienne qui s'est développée dans le cadre de la culture hellénistique, prouve la capacité du christianisme à s'inculturer de multiples façons. Par ailleurs, le Père Daniélou soulignait que par son « caractère visionnaire, iconologique », cette théologie s'est maintenue de façon étonnante dans la liturgie et les représentations figurées, où subsistent beaucoup d'éléments apocalyptiques. Ici s'ouvre une autre voie féconde. L'idée chère au Père Daniélou, qui en trouvait l'application partout chez les Pères, que l'enseignement chrétien se donne d'abord au sein de la liturgie, dont il convient de commenter les signes et les textes, a été remise en honneur dans les dernières décennies. Beaucoup des textes rassemblés par le Père Daniélou montrent qu'il y a dans le symbolisme apocalyptique intégré à la liturgie matière à un enseignement authentiquement théologique, mais non conceptuel, et authentiquement spirituel, mais non affectif. Cette approche plus contemplative du mystère chrétien pourrait permettre un certain ressourcement de l'homilétique et de la catéchèse, dans le prolongement du retour aux sources bibliques mis

en œuvre depuis le Concile. Bref, la réédition de ce livre paraît apte non seulement à répondre aux besoins des savants et à satisfaire le désir de ceux, croyants ou non, qui s'intéressent à l'histoire des doctrines chrétiennes, mais aussi à susciter — pour reprendre un verbe familier au Père Daniélou — des réflexions et des applications utiles à la vie d'aujourd'hui: nova et vetera.

Un mot pour finir sur l'état du texte de cette seconde édition française. Peu avant sa mort, le Père Daniélou avait, tenant compte des progrès de la recherche qu'il avait lui-même contribué à provoquer, considérablement remanié le texte de l'édition française de 1958 en vue de la traduction italienne qui allait paraître à Bologne en 1974. C'est bien entendu cette mise à jour, dernier état de sa recherche, qui est publiée ci-dessous, à partir de l'exemplaire de l'édition française qu'il avait lui-même annoté et interfolié à l'intention du traducteur italien, et que Marie-Odile Boulnois a collationné avec l'édition italienne.

Comme il s'agit non d'un manuel, mais de ce qu'on peut appeler un livre d'auteur, où est exposée une thèse personnelle, il n'était pas question que des tiers procédassent à un nouvel aggiornamento. Néanmoins, la première édition française, et l'édition italienne plus encore, étant déparées par de nombreuses erreurs, on s'est efforcé de contrôler et de corriger autant que possible références et citations. On a rectifié sans autre forme de procès coquilles, lapsus manifestes, formules trop elliptiques. On ne s'est pas fait scrupule non plus d'atténuer çà ou là, au fil des pages, les bavures d'un style peu soigné et parfois confus. Là où il ne s'agissait plus seulement d'erreurs matérielles ou d'expressions inélégantes, mais d'obscurités ou d'incohérences de fond, les réviseurs, forts de la connaissance qu'ils ont de la pensée du Père Daniélou, et aussi du précédent offert par l'édition anglaise qui a fait subir au texte, avec l'accord de l'auteur, des remaniements parfois importants, se sont efforcés de tirer les choses au clair et ont proposé une nouvelle rédaction. Celle-ci est toujours présentée entre crochets, pour que les responsabilités soient clairement établies.

La bibliographie a été naturellement respectée, pour que le lecteur puisse saisir à partir de quels matériaux, parfois dépassés aujourd'hui, le Père Daniélou a élaboré cet ouvrage. Cependant, il a paru utile d'ajouter quelques indications bibliographiques dans les cas suivants: quand un texte ancien utilisé par l'auteur a fait l'objet depuis lors d'une édition et/ou d'une traduction qui le rendent plus aisément accessible, en particulier au lecteur français;

quand un article paru dans une revue, parfois difficile à trouver, a été repris par son auteur dans le cadre d'un volume; quand un ouvrage moderne en langue étrangère a été traduit en français. Ces ajouts sont placés entre crochets. Il ne s'agit en aucun cas de faire appel à un état de la science postérieur à 1973 ou 1974, mais seulement de fournir au lecteur les moyens d'apprécier le mieux possible l'argumentation du Père Daniélou.

Cela dit, le lecteur trouvera ici la *Théologie du judéo-christianisme* telle qu'en 1974 la mort du Père Daniélou a scellé son destin.

M.J. RONDEAU

# LISTE DES ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| *BCNH* | Bibliothèque copte de Nag Hammadi |
| *BHT* | Beiträge zur historische Theologie |
| *BWANT* | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament |
| *BZNW* | Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| *CCSApocr* | Corpus Christianorum Series Apocryphorum |
| *CCSG* | Corpus Christianorum Series Graeca |
| *CCSL* | Corpus Christianorum Series Latina |
| *CDC* | *Document de Damas* |
| *CPG* | Clavis Patrum Graecorum |
| *CSCO* | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium |
| *CSEL* | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum |
| *DACL* | Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie |
| *DS* | Dictionaire de Spiritualité |
| *DSD* | *Manuel de discipline (Qumrân)* |
| *DSH* | *Midrash d'Habacuc (Qumrân)* |
| *DSS* | *Manuscrits de la Mer Morte (Qumrân)* |
| *DST* | *Hymnes d'action de grâces (Qumrân)* |
| *DSW* | *Règlement de la Guerre (Qumrân)* |
| *EI* | La Bible. Écrits intertestamentaires, éd. sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, «La Pléiade», 1987 |
| *EphL* | Ephemerides Liturgicae |
| *FRLANT* | Forschungen z. Religion und Literatur des A. und N.T. |

| | |
|---|---|
| *GCS* | Griechische Christliche Schriftsteller |
| *GNO* | Gregorii Nysseni Opera, edd. W. Jaeger et alii |
| *HTR* | Harvard Theological Review |
| *JBL* | Journal of Biblical Literature |
| *JTS* | Journal of Theological Studies |
| *LQF* | Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen |
| *NTS* | New Testament Studies |
| *PG* | Patrologie Grecque (Migne) |
| *PL* | Patrologie Latine (Migne) |
| *PO* | Patrologie Orientale (Graffin) |
| *PTS* | Patristiche Texte und Studien |
| *RAC* | Reallexikon für Antike und Christentum |
| *RB* | Revue Biblique |
| *RevSR* | Revue des Sciences Religieuses |
| *RHR* | Revue de l'Histoire des Religions |
| *RHPhR* | Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse |
| *ROC* | Revue de l'Orient Chrétien |
| *RSR* | Recherches de Science Religieuse |
| *SC* | Sources Chrétiennes |
| *TS* | Texts and Studies (Cambridge) |
| *TU* | Texte und Untersuchungen |
| *TWNT* | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| *TZ* | Theologische Zeitschrift |
| *VC* | Vigiliae Christianae |

| | |
|---|---|
| *ZAW* | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| *ZKG* | Zeitschrift für Kirchengeschichte |
| *ZKT* | Zeitschrift für katholische Theologie |
| *ZNW* | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| *ZRGG* | Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte |
| *ZTK* | Zeitschrift für Theologie und Kirche |

# BIBLIOGRAPHIE

[L'essentiel des Écrits de Qumrân et des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament en traduction française se trouve commodément rassemblé dans *La Bible intertestamentaire,* édition publiée sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987.

Pour les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, on a en traduction anglaise, outre le recueil classique de R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* 2 vol. Oxford, 1913, le recueil récent édité par J.-H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha,* I. *Apocalyptic Literature and Testaments,* Londres, 1983 ; II, *Expansion of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of lost judeo-hellenistic works.* L'ensemble réuni par Charlesworth est beaucoup plus riche que celui qu'on trouve chez Charles ou dans le volume de la Pléiade. Il contient en particulier les apocryphes chrétiens de l'Ancien Testament.

Pour s'orienter dans les cas délicats, voir A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament,* Leyde, 1970.

Dans le domaine des Pseudépigraphes du Nouveau Testament, l'ouvrage de M.R. James, *The Apocryphal New Testament,* Oxford, 1924, reste commode. Le recueil fondamental en langue moderne est celui, en allemand, de E. Hennecke et W. Schneemelcher. Le Père Daniélou a utilisé la deuxième édition : E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen,* Leipzig, $1924^2$, puis, lorsqu'il remania son texte en vue de la traduction italienne, la troisième édition : E. Hennecke et W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* I. *Evangelien,* Tübingen, $1959^3$ [= $1968^4$] ; II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes,* Tübingen, $1964^3$ [= $1971^4$]. Celle-ci est considérablement augmentée par rapport à la deuxième ; une édition anglaise en a été donnée, avec traduction des textes à partir des langues originales : E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. McL Wilson, *New Testament Apocrypha,* 2 vol., Philadelphie, 1963 et 1965. La cinquième édition, W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* I. *Evangelien,* Tübingen, 1987 ; II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes,* Tübingen, 1989, présente à son tour des enrichissements (mais aussi des exclusions) et des remaniements très importants. En italien, on dispose

du recueil de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* I. vol. 1 et 2. *Vangeli,* Turin, 1975 et 1982; II. *Atti e Leggende,* Turin, 1966; III. *Lettere e Apocalissi,* Turin, 1969.

Un guide imparfait, mais utile: J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a guide to publications, with excursuses on apocalypses,* Metuchen N.J. & Londres, 1987.

L'intense activité qui régnait dans le champ des textes gnostiques du temps où le Père Daniélou rédigeait sa *Théologie du Judéo-christianisme,* puis mettait à jour son texte pour la traduction italienne, n'a pas cessé depuis lors. On trouvera un répertoire des éditions et traductions antérieures à 1981 dans le tome I de la *Clavis Patrum Graecorum* établie par M. Geerard, Turnhout, 1983, p. 99-108. On utilisera aussi M. Tardieu et J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique,* I. *Collections retrouvées avant 1945,* Coll. Initiation au christianisme ancien, Paris, 1986. Pour prendre une vue d'ensemble des textes de Nag Hammadi, le recueil édité par James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library. The definitive new translation of the Gnostic scriptures, complete in one volume,* San Francisco, 1988[3], rendra service.

Indépendamment des traductions de textes isolés, deux entreprises de traduction complète en français des textes gnostiques connus sont actuellement en cours: la Bibliothèque copte de Nag Hammadi (BCNH), dirigée par P.H. Poirier, Québec-Louvain; les Sources gnostiques et manichéennes (SGM) dirigées par M. Tardieu, Paris. Pour les entreprises analogues en anglais et en allemand, voir le manuel de M. Tardieu et J.-D. Dubois. La bibliographie des études gnostiques est, depuis l'ouvrage de D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography (1948-1969, NHS,* 1, Leyde, 1971, tenue à jour dans la revue *Novum Testamentum.*]

## 1. TEXTES ET TRADUCTIONS

*Actes apocryphes des Apôtres,* Texte grec, par R.A. Lipsius et M. Bonnet, 3 vol., Leipzig, 1891, 1898, 1903; réimpr., 1959.

[*Actes d'André,* Texte grec et traduction française par J.M. Prieur (*CCS Apocr.,* 5 et 6), Turnhout, 1989].

[*Actes de Jean,* Texte grec et traduction française par E. Junod et J.D. Kaestli (*CCSApocr.,* 1 et 2), Turnhout, 1983].

*Apocalypse d'Adam,* Texte copte et trad. allemande de A. Böhlig et P. Labib, dans *Koptisch-gnostiche Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo,* Halle-Wittenberg, 1963, p. 86-117. [Voir *CPG,* I, n° 1194.]

*Apocalypse de Paul,* Texte copte et traduction allemande de A. Bohlig et P. Labib, dans *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag*

*Hammadi...*, Halle-Wittenberg, 1963, p. 15-26. [Voir *CPG*, I, n° 1191.]

*Apocalypse de Pierre*, Texte éthiopien et traduction française par S. Grébaut, dans *ROC*, 15 (1910), p. 198-214; 307-323; 425-439.

*Apocryphe de Jean*, Texte copte et traduction allemande, par W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (*TU*, 60), Berlin, 1955; 2de éd. remaniée par H.-M. Schenke, 1972, p. 78-195. [Voir *CPG*, I, n° 1180].

*Apophasis Megalè*, Texte grec et traduction française par J.M.A. Salles-Dabadie, dans *Recherches sur Simon le Mage*, Paris, 1969.

*Ascension d'Isaïe*, Traduction française par É. Tisserant, Paris, 1909.

Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae*, Texte grec, par O. Stählin (*GCS*), Leipzig, 1909 [1970²].

— *Extraits de Théodote*, Texte grec par O. Stählin (*GCS*), Leipzig, 1909 [1970²].

— Texte grec et traduction française, par F. Sagnard, *SC* 23, Paris, 1948 [1970²].

— *Stromates*, Texte grec par O. Stählin (*GCS*): livres I-VI, Leipzig, 1939 [1970²]; livres VII-VIII, Leipzig, 1969 [1970²].

— Texte grec et traduction française (*SC*): livre I, par C. Mondésert et M. Caster (*SC* 30), Paris, 1951; livre II, par C. Mondésert et P. Th. Camelot (*SC* 38), Paris, 1956; [livre V, par P. Voulet et A. Le Boulluec (*SC* 278 et 279), Paris, 1981]

Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Texte grec et traduction française par H. Hemmer, Paris, 1909.

— Texte grec et trad. française par A. Jaubert (*SC* 167), Paris, 1971.

*II Clément*, Texte grec et traduction française par H. Hemmer, Paris, 1909.

*Homélies clémentines*, Texte grec, par B. Rehm et J. Irmscher (*GCS*), Berlin-Leipzig, 1953.

*Reconnaissances clémentines*, Texte latin par B. Rehm et F. Paschke (*GCS*), Berlin-Leipzig, 1965.

*Didachè*, Texte grec et traduction française, par J.-P. Audet, Paris, 1958.

— [Texte grec et traduction française, par W. Rordorf et A. Tuilier (*SC*, 248), Paris, 1978.]

— *Das koptische Didache-Fragment des British Museum*, par C. Schmidt, dans *ZNW*, 24 (1925), p. 81-99.

*Épître de Jacques Apocryphe*, Texte copte et traductions par M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel *et alii*, Zürich-Stuttgart, 1968. [Voir *CPG*, I, n° 1176].

*Épître des Apôtres*, Texte éthiopien et traduction française par L. Guerrier et S. Grébaut (*PO*, IX, 3), Paris, 1913.

— *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein*

*katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jh.*, par C. Schmidt (*TU*, 43), Leipzig, 1919, réimpr. 1967.

*Épître de Barnabé*, Texte grec et traduction française par H. Hemmer, Paris, 1907.

— Texte grec et traduction française par R.A. Kraft et P. Prigent (*SC*, 172), Paris, 1971.

*Évangile des Ébionites*, dans E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Giessen, 1905², p. 9-12.

*Évangile des Égyptiens*, dans E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 135-136.

*Évangile des Hébreux*, dans E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 3-9.

*Protévangile de Jacques*, Texte grec et traduction française par E. de Strycker (*Subsidia Hagiographica Graeca*, 33), Bruxelles, 1961.

*Évangile de Philippe*, Texte copte et traduction française par J.É. Ménard (Thèse de Strasbourg), Paris, 1967. [Voir *CPG*, I, n° 1182].

*Évangile de Pierre*, Texte grec et traduction française par L. Vaganay, Paris, 1930.

— Texte grec et trad. française par M.G. Mara (*SC*, 201), Paris, 1973.

*Évangile de Thomas*, Texte copte et traductions par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel *et alii*, Leiden, 1959. [Voir *CPG*, I, n° 1181].

*Evangelium Veritatis*, Texte copte et traductions par M. Malinine, H.-C. Puech et G. Quispel, Zurich, 1956, 1961² avec supplément. [Voir *CPG*, I, n° 1177].

*II Hénoch*, Texte slave et traduction française, par A. Vaillant, Paris, 1952. [La traduction, légèrement modifiée, est reproduite dans *EI*, p. 1173-1223, avec une division en chapitres et en paragraphes plus satisfaisante.]

Héracléon, Texte grec des fragments par A.E. Brooke, *TS*, I, 4, Cambridge, 1891. [Voir aussi *CPG*, I, n° 1137].

Hermas, *Le Pasteur*, Texte grec par M. Whittaker (*GCS*), Berlin, 1956.

— Texte grec et traduction française par R. Joly (*SC*, 53), Paris, 1958. [1985³].

*Hypostase des Archontes*, Traduction allemande par H.M. Schenke, dans *ThLZ*, 83 (1958), p. 661-670. Texte copte et traduction allemande par P. Nagel, Berlin, 1970. Texte copte et traduction anglaise par R.A. Bullard (*PTS*, 10), Berlin, 1970. [Texte copte et traduction française par B. Barc (*BCNH*, «Textes», 5), Québec, 1980. Voir *CPG*, I, n° 1183.]

Ignace d'Antioche, *Lettres*, Texte grec et traduction française par P.Th. Camelot (*SC* 10), Paris, 1954³; 4ᵉ éd., revue et corrigée, 1969.

Irénée, *Adversus Haereses* (*PG*, VII), Paris, 1857.

— *Contre les hérésies*, Texte latin, fragments grecs et traduction française par A. Rousseau, L. Doutreleau *et alii*: [livre I (*SC* 263 et 264),

Paris, 1979; livre II, (*SC* 293 et 294), Paris, 1982]; livre III, (*SC* 210 et 211), Paris, 1974; livre IV, 2 vol. (*SC* 100), Paris, 1965; livre V, (*SC* 152 et 153), Paris, 1969.
— *Démonstration de la prédication apostolique*, Texte arménien et traduction française (*PO,* XII) par J. Barthoulot et J. Tixeront, Paris, 1919.
— Traduction française par L. Froidevaux (*SC,* 62), Paris, 1959.
*Odes de Salomon*, Texte syriaque et traduction anglaise, par J. Rendel Harris, Cambridge, 1909.
— Traduction anglaise par J.-H. Bernard (*TS*, 8), Cambridge, 1912.
— Traduction française par J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911.
*Oracles sibyllins*, Texte grec (*GCS*), par J. Geffcken, Leipzig, 1902.
Papias, *Fragments*, dans E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1905, p. 91-107.
*Pistis Sophia*, Traduction allemande par C. Schmidt et H.M. Schenke, dans *Koptisch-gnostische Schriften*, I (*GCS*, 13), Leipzig, 1905, p. 1-254; Berlin, 1954[2]. [1981[4].]
— [Texte copte et traduction anglaise par C. Schmidt et V. MacDermot (*Nag Hammadi Studies*, 9), Leiden, 1978. Voir *CPG*, I, n° 1225].
[*Sophia de Jésus-Christ,* Traduction anglaise de D.M. Parrott, dans J.-M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English,* San Francisco, 1988[3], p. 222-243.]
*Testaments des XII Patriarches*, Texte grec, par R.H. Charles, Oxford, 1908.
[*Traité des trois natures,* Texte copte et traductions par R. Kasser, M. Malinine, H.Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee *et alii*: *Tractatus tripartitus,* vol. II, Bern, 1975. Voir *CPG,* I, n° 1179].

## 2. OUVRAGES D'ENSEMBLE

*Aspects du Judéo-christianisme* («Colloque de Strasbourg», avril 1964), édité par M. Simon, Paris, 1965.
B. Bagatti, *L'Église de la circoncision*, Jérusalem, 1965.
W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter des neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909.
— *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1964[2], mit einem Nachtrag von G. Strecker.
S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London, 1951.
G. Dix, *Jew and Greek. A study in the Primitive Church*, Westminster, 1953.
L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, Gütersloh, 1954. [Trad. fr.: *Les*

*origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, trad. par L. Jospin, Paris, 1961.]
A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924[4].
A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884.
— *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886.
G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908.
*Judéo-Christianisme* (*Mél. J. Daniélou*), in *RSR*, 60 (1972), p. 1-327.
G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (*BWANT*, III, 1), Stuttgart, 1926.
A.F.J. Klijn and G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (*Supplements to Novum Testamentum*, 10), Leiden, 1973.
E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg i.Br., 1959.
Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos, in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala, 1951.
H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, 1950.
— *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen, 1956.
M. Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (*Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 66), Paris, 1948; 1964[2] (avec un *Post-scriptum*).
H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the early Church*, London, 1954.
M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problem-geschichtlich dargestellt*, Leipzig, 1941; Tübingen, 1954[2].

## 3. LITTÉRATURE JUDÉO-CHRÉTIENNE

A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didachè*, in *ZKG*, 68 (1957), p. 1-47. [Repris dans *Sprache und Dogma*, Gütersloh, 1969, p. 24-70.]
J.P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, in *RB*, 59 (1952), p. 219-238; 60 (1953), p. 41-82.
— *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958.
K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7*, Tübingen, 1966.
J. Carmignac, *Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon*, in *Revue de Qumran*, n° 3 (1961), p. 71-102.
M. De Jonge, *The Testaments of the XII Patriarchs. A study of their text, composition and origin*, Assen, 1953.

J. De Zwaan, *The Edessene Origin of the Odes of Solomon*, in *Quantulacumque (Studies presented to Kirsopp Lake)*, London, 1937, p. 285-302.
S. Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du «Pasteur» d'Hermas*, Paris, 1963.
R.M. Grant, *The Odes of Solomon and the Church of Antioch*, in *JBL*, 63 (1944), p. 363-377.
E. Gutwenger, *Papias. Eine chronologische Studie*, in *ZKT*, 69 (1947), p. 385-416.
M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum* (*PTS*, 5), Berlin, 1965.
H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (*BZNW*, 8), Giessen, 1929.
K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, Berlin, 1971.

## 4. L'ÉBIONISME

O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-christianisme*, Paris, 1930.
— *Die neuentdeckten Qumran texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, in *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (*BZNW*, 21), Berlin, 1954, p. 35-51.
— *The significance of the Qumran texts for the research into the beginnings of Christianity*, in *JBL*, 74 (1955), p. 213-226.
E. Molland, *Opuscula patristica*, Oslo, 1970.
H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949.
— *Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente?*, in *ZRGG*, 3 (1951), p. 322-336.
G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (*TU*, 70), Berlin, 1958.
J.L. Teicher, *The Dead Sea Scrolls, Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites*, in *Journal of Jewish Studies*, 2 (1951), p. 67-99.
H. Waitz, *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen* (*TU*, 25), Leipzig, 1904.

## 5. LE GNOSTICISME

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (*FRLANT*, 10), Göttingen, 1907.
J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, T. 1: *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, 1958.
*Essays on the Coptic Gnostic Library*, in *Novum Testamentum*, 12 (1970), p. 81-165.

M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898.
R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Oxford-New York, 1959. [1966² = *La Gnose et les origines chrétiennes*, trad. par J.H. Marrou, Paris, 1964.]
H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1963³. [1972⁴ = *La Religion gnostique*, trad. par L. Evrard, Paris, 1978].
A. Orbe, *Estudios valentinianos*, I-V (*Analecta Gregoriana*, 65; 83; 99-100; 113; 158), Roma, 1955-1966.
*Le Origini dello Gnosticismo* (*Colloquio di Messina, 1966*), ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967.
H.C. Puech, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, dans *Encyclopédie française*, XIX, 42 (1957), p. 4-13.
H.C. Puech - G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, in *VC*, 8 (1954), p. 1-51.
— *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, in *VC*, 9 (1955), p. 65-102.
H.C. Puech - G. Quispel - W.C. Van Unnik, *The Jung Codex. A newly recovered gnostic papyrus*, London, 1955.
G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951.
— *L'inscription de Flavia Sophè*, in *Mél. J. de Ghellinck* (*Museum Lessianum - Section historique*, 13), Gembloux, 1951, p. 201-214.
— *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, in *Evang. Theol.*, 14 (1954), p. 474-484.
K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, in *Theologische Revue*, 34 (1969), p. 121-175; 181-281; 358-361; 36 (1971), p. 1-61; 89-124.
F.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947.
J.P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922.
W.C. Van Unnik, *The origin of the recently discovered Apocryphon Jacobi*, in *VC*, 10 (1956), p. 149-156.
R. McL. Wilson, *Gnostic origins*, in *VC*, 9 (1955), p. 194-211.
— *Gnostic origins again*, in *VC*, 11 (1957), p. 93-110.

## 6. EXÉGÈSE JUDÉO-CHRÉTIENNE

L. Cerfaux, *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le le livre des Actes*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, 2, Gembloux, 1954, p. 93-103.
— *La première communauté chrétienne à Jérusalem (Act. 2,41-5,42)*, in *Rec. L. Cerfaux*, p. 125-156.
— *Un chapitre du Livre des Testimonia* (P. Ryl. Gr. 460), in *Rec. L. Cerfaux*, p. 219-226.
N.A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé 6, 8-19*, in

*Aux sources de la Tradition chrétienne* (*Mél. M. Goguel*), Neuchâtel-Paris, 1950, p. 62-70.
— *Christ, Creation and the Church*, in *The Background of the N.T. and its Eschatology* (*Mél. C.H. Dodd*), Cambridge, 1956, p. 422-443.
J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
— *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, (*Théologie historique*, 5), Paris, 1966.
E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957.
B. Fischer, *Le Christ dans les Psaumes*, in *La Maison-Dieu*, 27 (1951), p. 86-113.
L. Froidevaux, *Sur trois textes cités par saint Irénée*, in *RSR*, 44 (1956), p. 408-421.
R.M. Grant, *The Bible of Theophilus of Antioch*, in *JBL*, 66 (1947), p. 173-196.
J.R. Harris, *Testimonies*, I, Cambridge, 1916.
G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala, 1952.
E. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950. [Réimpr. anast., Leuven, 1986].
P. Prigent, *Les «Testimonia» dans le christianisme primitif: L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961.
A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente* (*TU*, 30, 3-4), Leipzig, 1906[2].
Th. Schneider, *Das prophetische Agraphon der Epistola Apostolorum*, in *ZNW*, 24 (1925), p. 151-154.
H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (*FRLANT*, N.F. 47), Göttingen, 1955.
R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. I, 26*, in *Studia Patristica*, I (= *TU*, 63), Berlin, 1957, p. 420-437.

## 7. THÉOLOGIE

A. Bakker, *Christ an Angel? A study of early christian docetism*, in *ZNW*, 32 (1933), p. 255-265.
J. Barbel, *Christos Angelos* (*Theophaneia*, 3), Bonn, 1941.
Chr. A. Bugge, *Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde*, in *ZNW*, 4 (1903), p. 89-110.
C.F. Burney, *Christ as the* Ἀρχή *of Creation*, in *JTS*, 27 (1926), p. 160-177.
W.M. Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, in *Anatolian Studies in honour of Sir W.M. Ramsay*, Manchester, 1923, p. 59-91.

W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaïsm. Some Rabbinic elements in Pauline Théology*, London, 1948.

G. Dix, *The Seven Archangels and the Seven Spirits: a study in the origin, developement, and messianic association of the two themes*, in *JTS*, 28 (1927), p. 233-250.

H. Grégoire, *Un nom mystique du Christ dans une inscription de Pisidie*, in *Byzantion*, 2 (1925), p. 449-453.

W. Heitmüller, *'Im Namen Jesu'* (*FRLANT*, I, 2), Göttingen, 1903.

G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (*BHT*, 21), Tübingen, 1956.

E. Lanne, *Cherubim et Seraphim. Essai d'interprétation du chap. X de la Démonstration de saint Irénée*, in *RSR*, 43 (1955), p. 524-535.

C. Oeyen, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien*, dans *Intern. Kirch. Zeitschr.*, 56 (1966), p. 27-47.

Th. Schneider, *Der Engel Jakob bei Mani*, in *ZNW*, 33 (1934), p. 218-219.

J.P. Smith, *Hebrew christian midrash in Irenaeus, Epid. 43*, in *Biblica*, 38 (1957), p. 24-34.

## 8. CHRISTOLOGIE

W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sogenannten Descensus ad Inferos* (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, 19) Zürich, 1949.

H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neue Testament*, 2), Tübingen, 1951.

A. Cabaniss, *Wisdom XVIII, 14 f., an early Christmas text*, in *VC*, 10 (1956), p. 97-102.

J. Daniélou, art. *Démons*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 152-189.

C.M. Edsman, *Le Baptême de Feu* (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, 9), Uppsala-Leipzig, 1940.

E. Fabbri, *El bautismo de Jesús y la unción del Espíritu en la teologia de Ireneo*, in *CF*, 12 (1956), n° 45, p. 7-42.

— *El bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas*, in *Rev. de Theologia*, 22 (La Plata, 1956), p. 36-55.

— *El bautismo de Jesús y el reposo del Espíritu en la teologia de Ireneo*, in *CF*, 12 (1956), n° 48, p. 39-63.

G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, in *ZKG*, 56 (1954-1955), p. 209-253.

A. Orbe, *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26, 3-27, 2*, in *Gregorianum*, 36 (1955), p. 410-448.

J.C. Plumpe, *Some little-known early witnesses to Mary's virginitas in partu*, in *Theological Studies*, 9 (1948), p. 567-577.

O. Rousseau, *La descente aux enfers fondement sotériologique du baptême chrétien*, in *Mél. J. Lebreton*, II (= *RSR* 40, 1952), p. 273-297.

K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament* (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, 20), Uppsala, 1954.

H. Zeller, *Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27, 52-53*, in *ZKT*, 71 (1949), p. 385-465.

## 9. STAUROLOGIE

W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, in *ZNW*, 14 (1913), p. 273-285.

J. Carcopino, *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia*, Paris, 1955.

J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

E. Dinkler, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen, 1967.

A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre wâw d'après une lamelle araméenne inédite* (*Bibliothèque Archéologique et Historique*, 41), Paris, 1946.

A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, München, 1956.

W. Michaelis, *Zeichen, Siegel, Kreuz. Ein Ausschnitt aus der Bedeutungsgeschichte biblischer Begriffe*, in *TZ*, 12 (1956), p. 505-525.

H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964.

G.Q. Reijners, *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature* (*Graecitas Christianorum Primaeva*, 2), Nijmegen, 1965.

E. Stommel, Σημεῖον ἐκπετάσεως (*Didachè* 16, 6), in *Römische Quartalschrift*, 48 (1953), p. 21-42.

M. Sulzberger, *Le Symbole de la Croix et les Monogrammes chez les premiers Chrétiens*, in *Byzantion*, 2 (1925), p. 337-448.

J.L. Teicher, *The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll*, in *Vetus Testamentum*, 5 (1955), p. 189-198.

## 10. ECCLÉSIOLOGIE

G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945.

J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, in *Wissenschaft und Wahrheit*, 9 (1942), p. 13-22.

H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (*BHT*, 14), Tübingen, 1953.
J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (*Textes et Études Théologiques*), Paris, 1956.
J. Dauvillier, *Les temps apostoliques. Ier siècle*, Paris, 1970.
G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne, des années 90 à 410* (*Bibliothèque Théologique*), Neuchâtel, 1955.
A. Dupont-Sommer, *Adam père du monde dans la Sagesse de Salomon*, in *RHR*, 119 (1939), p. 182-203.
A. Orbe, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, in *Estudios Eclesiasticos*, 29 (1955), p. 299-344.
L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (*Studia Theologica Lundensia* 27), Lund, 1966.
H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (*BHT*, 6), Tübingen, 1930.
J. Schmitt, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, in *RevSR*, 29 (1955), p. 250-261.
E. Stauffer, *Zum Khalifat des Jacobus*, in *ZRGG*, 4 (1952), p. 192-214.

## 11. SACREMENTS

I. Abrahams, *Studies in Pharisaim and the Gospels*, I, Cambridge, 1917.
A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1939. [1953[3]].
A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953.
E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, in *RB*, 63 (1956), p. 182-208.
E. Büchler, *La Fête des Tabernacles chez Tacite et Plutarque*, in *Revue des Etudes Juives*, 37 (1898), p. 189-197.
P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar. A study in the making of the Marcan Gospel*, I, Cambridge, 1952.
O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich, 1948.
– *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel, 1945. [Neuchâtel-Paris, 1958[3].]
J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, 1951. [1958[2]].
– *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957. [1974[2].]
– *Catéchèse pascale et retour au Paradis*, in *La Maison-Dieu*, 45 (1956), p. 99-119.
– *Les Quatre-temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, in *La Maison-Dieu*, 46 (1956), p. 114-136.
G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1945.
– *The «Seal» in the Second Century*, in *Theology*, 51 (1948), p. 7-12.

F.J. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (*LQF*, 16-17), Münster, 1925. [1972[3]].

E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bollingen Series, 37, I-XIII, New York, 1953-1968.

A. Jaubert, *La date de la dernière Cène*, in *RHR*, 146 (1954), p. 140-173.

— *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, in *Vetus Testamentum*, 7 (1957), p. 35-61.

J. Jungmann, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En Feshka*, in *ZKT*, 75 (1953), p. 215-219.

Th. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didachè 7, 1-3*, in *Pisciculi* (*Mél. F.J. Dölger*), Münster i. Westf., 1939, p. 157-164. [= Idem, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (*Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband*, 3), Münster I.-Westf., 1974, p. 177-183.]

G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London-New York-Toronto, 1951. [London, 1967[2].]

T.W. Manson, *Miscellanea Apocalyptica, III : Test. XII Patr. : Levi VIII*, in *JTS*, 48 (1947), p. 59-61.

H. Musurillo, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, in *Traditio*, 12 (1956), p. 1-64.

W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925.

E. Segelberg, *Masbûtâ. Studies in the ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958.

E. Testa, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani* (*Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum*, 14), Jerusalem, 1962.

J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques* (*Théologie historique*, 7), Paris, 1967.

## 12. ASCÉTISME

J. Amstutz, *Haplotès. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch* (*Theophaneia*, 19), Bonn, 1968.

F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*. I. *Le notizie di Ireneo*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 91 (1956-1957), p. 343-419 ; II. *La confutazione di Clemente di Alessandria. Parte prima*, in *Atti*..., 96 (1961-1962), p. 537-664, et tiré à part, Torino, 1962.

A. Causse, *L'idéal ébionitique dans les Testaments des XII Patriarches*, in *Jubilé A. Loisy. Congrès d'histoire du christianisme*, Paris, 1928, I, p. 55-76.

J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949.

C. Edlund, *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6, 22-23 und Luk. 11, 34-35* (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, 19), Kopenhagen-Lund, 1951.

O.J.F. Seitz, *Antecedents and Signification of the Term* δίψυχος, in *JBL*, 66 (1947), p. 211-219.

H.D. Simonin, *Le doute d'après les Pères Apostoliques* (Διψυχία), in *La Vie Spirituelle, Supplément*, 51 (1937), p. 165-178.

A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm, 1951.

— *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2 vol. (*CSCO*, 184 et 197), Louvain, 1958 et 1960.

## 13. ESCHATOLOGIE

K. Aland, *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, in *ZNW*, 46 (1955), p. 109-116.

Ad. Bauer, *Ursprung und Fortwirken der christlichen Weltchronik*, Graz, 1910.

W. Bauer, art. *Chiliasmus*, in *RAC*, II, col. 1073-1078.

H. Bietenhard, *Das tausendjärhrige Reich*, Zürich, 1955[2].

— *The Millennial Hope in the Early Church*, in *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), p. 12-30.

O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche in Neuen Testament*, Basel, 1941. [Version française dans *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963, p.13-46].

J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, in *VC*, 2 (1948), p. 1-16.

V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, in *Revue des Questions historiques*, 70 (1901), p. 353-388.

L. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.

R. Schmidt, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, in *ZKG*, 67 (1956), p. 288-317.

K. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (*Abhandlungen zur Alten Geschichte*, 12), Bonn, 1966.

CHAPITRE I

# L'HÉRITAGE LITTÉRAIRE DU JUDÉO-CHRISTIANISME

L'objet de ce travail est de reconstituer la pensée du judéo-christianisme. En effet entre le Nouveau Testament et les débuts de la théologie hellénistique, telle qu'elle apparaît chez les Apologistes, il existe une période intermédiaire dont la physionomie nous est peu connue. La cause en est que les œuvres où elle s'est exprimée sont en grande partie perdues, à la fois parce qu'elles représentaient une expression imparfaite, qui a laissé la place à des œuvres plus achevées, et parce que le milieu dont elle était l'expression, le christianisme de structure sémitique, syriaque pour parler comme Gregory Dix, ayant à peu près complètement disparu, on a cessé de s'intéresser aux œuvres où il s'exprimait. Toutefois les progrès de la recherche, depuis un demi-siècle, ont permis de restituer une partie de son héritage littéraire. C'est à préciser ce qu'est cet héritage que nous consacrerons ce premier chapitre.

## LE JUDÉO-CHRISTIANISME

Il convient d'abord de préciser ce que nous entendons ici par judéo-christianisme. Car le mot peut être entendu en trois sens différents. Il peut désigner d'abord des Juifs qui ont reconnu dans le Christ un prophète ou un messie, mais non le Fils de Dieu, et qui constituent ainsi un groupe intermédiaire entre Juifs et Chrétiens. C'est le cas en particulier des Ébionites, auxquels H.-J. Schoeps a consacré son ouvrage, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Mais les Ébionites ne sont pas seuls dans ce cas. Bo Reicke [1] a souligné l'influence exercée par la propagande juive dans les jeunes communautés chrétiennes entre 40 et 70. Cette influence était liée à l'effervescence politique et messianique qui agitait alors

[1] Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsal, 1951, p. 233-393.

le monde juif. Reicke pense la reconnaître dans les divers groupes auxquels s'est heurté saint Paul à Corinthe, à Colosses ou en Galatie. On rencontre en tout cas l'influence d'un messianisme juif de cet ordre dans le millénarisme matérialiste de Cérinthe, qui représente un judéo-christianisme hétérodoxe de tendance zélote, tandis que l'ébionisme est issu d'un groupe essénien.

Ce judéo-christianisme présente, à côté de ces groupes de stricte observance juive, des judéo-chrétiens syncrétistes, chez qui il semble bien qu'est apparu d'abord le dualisme gnostique. Avant d'être hellénisé par Basilide et Valentin, celui-ci a pris forme dans des communautés judéo-chrétiennes influencées sans doute par l'Iran. Tel paraît être le cadre, à Antioche, de Cerdon ou de Carpocrate. Tel est aussi sans doute le milieu où s'est formé Simon le Mage, ancêtre de Marc le Mage. Nous avons également une secte où se mêlent ébionisme et gnosticisme, à savoir les disciples d'Elxai, les Elkasaites, dont Eusèbe place l'apparition sous Trajan. Tous ces groupes sont issus de sectes juives hétérodoxes et syncrétistes.

On peut entendre en second lieu par judéo-christianisme la communauté chrétienne de Jérusalem, dominée par Jacques, et les tendances qui sont les siennes. L'École de Tubingue a eu le mérite de dégager l'opposition entre cette tendance et celle de Paul. Mais elle lui avait par erreur rattaché Pierre, qui est bien plus près du christianisme de la mission. Ce milieu est parfaitement orthodoxe, mais il reste attaché à certaines formes de vie juive, sans les imposer d'ailleurs aux prosélytes venus du paganisme. C'est ce groupe que Marcel Simon, dans *Verus Israël*, désigne par judéo-christianisme. Le mérite de S.G.F. Brandon a été de montrer que jusqu'en 70 le prestige de l'Église de Jérusalem et de Jacques est considérable, que Paul a dû lutter pour faire valoir ses vues, et que c'est seulement après la chute de Jérusalem que la position paulinienne l'emporte définitivement [2]. Gregory Dix a corrigé heureusement la thèse de Brandon en précisant l'unité de fond qui n'a jamais cessé d'exister malgré les différences [3]. Mais Johannes Munck va par contre trop loin, quand il conteste l'existence de ce judéo-christianisme [4].

---

[2] S.G.F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951, p. 126-153.

[3] G. DIX, *Jew and Greek*, Londres, 1953, p. 66.

[4] J. MUNCK, *Jewish Christianity in post-apostolic Times*, dans *NTS*, 6 (1960), p. 103-116.

Après la chute de Jérusalem, ces judéo-chrétiens ont peu à peu disparu. C'est à eux que Gregory Dix rattachait l'*Épître de Jude* [5]. On les désigne parfois du nom de Nazaréens. Ils ont composé en araméen l'*Évangile selon les Hébreux*. Ils restent fidèles à une théologie archaïque, qui s'en tient au monothéisme et au messianisme de Jésus. Mais pour eux, différents en ce point des Ébionites, ce messianisme implique la divinité du Christ. Ce groupe, exclu de Jérusalem avec les autres Juifs, s'est sclérosé. Les uns ont dû rejoindre les Ébionites, d'autres s'assimiler aux communautés hellénistiques. C'est à eux qu'il faut sans doute attribuer la mission vers l'Orient, en Osroène, en Adiabène, en Arabie, et peut-être la première évangélisation de l'Égypte. Justin en a rencontré encore au milieu du second siècle. Il est possible que leur communauté ait survécu plus longtemps en Syrie Orientale.

On peut enfin appeler judéo-christianisme une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme. Le mot a alors un sens beaucoup plus large. Il embrasse les groupes dont nous avons parlé jusqu'ici; il comprend aussi des hommes qui ont rompu complètement avec le milieu juif, mais qui continuent de penser dans ses catégories [6]. Ainsi l'apôtre Paul, s'il n'est pas judéo-chrétien au second sens que nous avons donné au mot, l'est en ce troisième sens. Ce judéo-christianisme a été évidemment celui des chrétiens venus du judaïsme, mais aussi de païens convertis. Car c'est une loi de la mission qu'il y a un décalage considérable entre l'enracinement de l'Évangile dans un peuple nouveau et son expression dans la culture de ce peuple. Voici trois siècles qu'il y a des chrétiens aux Indes et des chrétiens indiens. Il n'y a pas encore de théologie chrétienne de structure indienne.

C'est le grand mérite de Leonhard Goppelt, dans *Christentum und Judentum*, d'avoir montré l'importance de cette troisième forme de judéo-christianisme. Jusqu'au milieu du second siècle, le christianisme, répandu dans tout le bassin méditerranéen, y reste de structure juive. Que faut-il entendre par là? Goppelt montre bien que le judaïsme peut signifier trois choses: d'une part l'usage de l'Ancien Testament, mais ceci fait partie de l'héritage chrétien comme tel; d'autre part le *Spätjudentum*, c'est-à-dire le judaïsme contemporain du Christ, celui des Pharisiens, des Esséniens et des

[5] G. Dix, *op. cit.*, p. 65.
[6] *Ibid.*, p. 55-58.

Zélotes : c'est dans les formes de ce judaïsme-là que le christianisme s'est exprimé d'abord et qu'il continue de s'exprimer à l'époque que nous étudions ; enfin le judaïsme rabbinique, légaliste, d'après la chute de Jérusalem : c'est celui que le christianisme a combattu et qui a combattu le christianisme.

Nous entendons donc ici par judéo-christianisme l'expression du christianisme dans les formes du *Spätjudentum*. Celui-ci, d'ailleurs, avait de multiples aspects. On les retrouvera dans le judéo-christianisme : il y a le judéo-christianisme palestinien, de tendance plutôt pharisienne et légaliste, dont nous avons parlé tout à l'heure ; il y a le courant apocalyptique et messianique d'Asie Mineure, de tendance plutôt zélote ; il y a l'influence essénienne, qui apparaît à Rome dans le *Pasteur* d'Hermas, et à Antioche dans les *Odes de Salomon* ; il y a même une influence rabbinique dans l'Église syriaque orientale de langue araméenne. Je laisse de côté l'influence de Philon, qui relève d'un judaïsme exprimé dans les cadres de la philosophie grecque.

Avec cela, le dernier mot n'est pas dit sur les influences juives dans le christianisme. Marcel Simon a montré en effet que le judaïsme était resté vivant et agissant jusqu'au IVe siècle [7]. Sous les formes nouvelles qu'il prend alors, en particulier dans la littérature haggadique, il a agi sur les auteurs chrétiens. Justin a été en contact avec le Juif Tryphon. Origène a consulté des rabbins et leur a emprunté des exégèses. La littérature syriaque, très particulièrement, est nourrie de haggada juive, chez Eusèbe d'Émèse ou chez Ephrem. Mais il ne s'agit plus alors que d'apports secondaires, de traditions juives incorporées à un ensemble qui ne l'est pas. Aussi bien cette période dépasse celle que nous étudions.

Pour nous en tenir à celle-ci, nous constatons, malgré la diversité des courants, l'existence d'une mentalité commune. Il y a donc eu une première théologie chrétienne d'expression juive, sémitique. C'est l'étude de cette théologie qui est proprement notre objet. Elle couvre la période que l'on appelle d'ordinaire celle des Pères Apostoliques, sinon toujours chronologiquement, du moins morphologiquement. Cette théologie, pouvons-nous y avoir accès ? Subsiste-t-il des documents qui nous la fassent connaître ? Ou n'a-t-elle pas été à peu près totalement abolie ? Nous voudrions montrer qu'on peut la reconstituer. Notre ambition serait de faire pour le

---

[7] M. SIMON, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1964, p. 14.

judéo-christianisme orthodoxe ce que H.-J. Schoeps a fait pour le judéo-christianisme hétérodoxe. Mais la première chose pour cela est de reconstituer l'héritage littéraire de ce judéo-christianisme. C'est ce que nous devons faire maintenant.

Ces sources de la théologie judéo-chrétienne peuvent être atteintes de plusieurs manières. Il y a d'abord les ouvrages qui nous ont été conservés et qui relèvent d'un type de pensée judéo-chrétien. Ces ouvrages posent un certain nombre de problèmes que nous aurons à envisager. Il y a en second lieu les témoignages directs, c'est-à-dire l'attribution explicite de certaines doctrines par les auteurs ultérieurs à la communauté primitive: ceci pose la question des traditions des presbytres, que nous rencontrons chez Irénée et Clément d'Alexandrie. Il y a enfin les témoignages indirects, la présence chez des écrivains non judéo-chrétiens de doctrines que nous pouvons assigner au judéo-christianisme. Ces auteurs peuvent être orthodoxes: c'est le cas de Justin, d'Irénée, d'Hippolyte, de Méthode, pour ne parler que des principaux. Mais il y a aussi les auteurs hétérodoxes: ceci pose la question des éléments de théologie judéo-chrétienne archaïque utilisés par les gnostiques; nous aurons à l'étudier.

## APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT

La première question est celle des ouvrages que nous pouvons assigner au judéo-christianisme. Quels critères pouvons-nous utiliser? Le premier est chronologique. La période judéo-chrétienne va des origines du christianisme au milieu du second siècle environ. Il y a donc une question de datation qui se pose. Le second relève du genre littéraire. Nous connaissons mieux maintenant la littérature du *Spätjudentum* après les découvertes de Qumrân. Nous pouvons donc déterminer dans les ouvrages chrétiens ceux qui sont construits selon ses normes. Il y a enfin le critère doctrinal: le judéo-christianisme s'exprime suivant des catégories caractéristiques, en particulier celles de l'apocalyptique; nous pouvons reconnaître dans les ouvrages chrétiens les thèmes qui relèvent de ces structures. Ces divers critères ne valent pas tous pour chaque ouvrage: nous aurons à les utiliser, cas par cas, les uns ou les autres.

La première série d'ouvrages que nous rencontrons comprend un certain nombre d'écrits pour lesquels la question n'est pas de savoir s'ils sont d'origine juive — la chose est évidente —, mais

s'ils sont chrétiens et dans quelle mesure. J'entends par là un certain nombre d'apocryphes de l'Ancien Testament où il est difficile de ne pas reconnaître des traits chrétiens. La question se pose en particulier pour trois d'entre eux, l'*Ascension d'Isaïe*, le *Second Hénoch*, les *Testaments des XII Patriarches*. Le fond juif de ces ouvrages est certain. Ils sont typiques du *Spätjudentum*. Ils relèvent des formes littéraires qui sont les siennes : visions, ascensions, testaments. Ils sont apparentés littérairement à des ouvrages juifs connus : le *Second Hénoch* au *Premier Hénoch*, les *Testaments* aux *Jubilés*, l'*Ascension d'Isaïe* aux récits des martyres des prophètes.

Le problème posé par ces ouvrages est d'abord de discerner ce qui vient du judaïsme et ce qui est chrétien. La question est d'importance, car elle touche à l'apport original du christianisme. Elle est par ailleurs difficile. Les découvertes de Qumrân en effet ont montré davantage encore la parenté de certaines représentations paléo-chrétiennes avec celles des apocalypses juives. Cependant, une fois admis et reconnus les apports chrétiens, la question se pose de savoir — elle est secondaire, mais réelle — s'il s'agit d'interpolations chrétiennes dans les œuvres juives ou d'ouvrages chrétiens utilisant un matériel juif. La seconde hypothèse nous mettrait en présence de véritables œuvres judéo-chrétiennes, émanant de chrétiens encore profondément engagés dans le judaïsme.

Le texte pour lequel la solution est la plus claire est l'*Ascension d'Isaïe* [8]. Cet ouvrage, que nous ne possédons intégralement qu'en éthiopien, est sûrement chrétien. Il comprend trois parties : le martyre d'Isaïe rentre dans la haggada juive et plus particulièrement dans les récits des martyres des prophètes [8a] ; le testament d'Ézéchias est une prophétie concernant le Christ, l'Église et la fin des temps ; la vision d'Isaïe est une révélation faite par un ange à Isaïe concernant le monde céleste et la traversée de celui-ci par le « Bien-Aimé », à sa descente et à sa montée. Cette dernière partie relève du genre littéraire des visions, typique de l'apocalyptique, où le monde céleste et ses secrets sont manifestés à un voyant au cours d'une ascension céleste où il est assisté par un ange. C'est une des pièces les plus caractéristiques de la littérature judéo-chrétienne.

Le caractère archaïque du texte est attesté par plusieurs traits. La présence des prophètes est mentionnée à côté de celle des pasteurs et des presbytres (III, 27), ce qui est un trait judéo-chrétien,

---

[8] Trad. fr. par E. TISSERANT, Paris, 1909. Je cite d'après cette traduction.

[8a] [Seule cette partie (I-III, 12 et V) figure dans R.H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, p. 159-162, et dans *EI*, p. 1023-1033.]

qui se retrouve dans la *Didachè* et le *Pasteur*. La théologie trinitaire est de structure angélologique. La résurrection est décrite (III, 15-17) en termes très voisins de ceux de l'*Évangile de Pierre* (36-40). Certains traits permettent une précision plus grande encore. L'ouvrage rapporte que la descente et la nativité du Bien-Aimé ont été cachées «à tous les cieux et à tous les princes et à tous les dieux de ce monde» (XI, 16). Or ceci paraît bien être la source d'un passage d'Ignace d'Antioche: «Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement» (*Eph.*, XIX, 1). Les *Lettres* d'Ignace sont du début du second siècle. L'*Ascension d'Isaïe* est donc de la fin du premier.

Un autre trait permet une datation analogue. Pour l'auteur la fin du monde est proche. Elle doit être précédée de la venue de l'Antéchrist, qui est attendu sous la forme d'une réincarnation de Néron: «Béliar descendra de son firmament sous la forme d'un homme, roi d'iniquité, meurtrier de sa mère» (IV, 2). Ceci se retrouve dans les *Oracles Sibyllins* (IV, 121) et aussi sans doute dans l'*Apocalypse* de Jean (13,3 et 17,8) [9]. Or Néron est mort en 68. Cette croyance en son retour ne peut se situer que peu de temps après. D'ailleurs, l'*Apocalypse* ne saurait être très postérieure à la mort de Néron. L'*Ascension d'Isaïe* est donc à situer vers la même époque, un peu plus tard seulement, entre 80 et 90 sans doute.

Reste la question du milieu géographique et religieux où situer l'ouvrage. Il est tout à fait typique d'une apocalyptique judéo-chrétienne palestinienne. D'autre part, il n'a pas les traits caractéristiques du milieu asiate: son millénarisme est très atténué (IV, 16). On pensera donc au centre où il semble que les judéo-chrétiens palestiniens se soient surtout rassemblés après 70, c'est-à-dire à Antioche [10]. L'auteur dépend de ces spéculations sur le monde céleste auxquelles Ignace d'Antioche fait allusion quand il écrit: «Moi aussi je suis capable de concevoir les choses célestes, les hiérarchies (τοποθεσίας) angéliques et les troupes des archontes» (*Trall.*, V, 2). La doctrine des sept cieux, qui est étrangère à l'apocalyptique juive palestinienne ancienne et qui apparaît dans l'apocalyptique judéo-chrétienne, paraît être une influence syriaque que nous retrouverons dans les *Testaments*.

Quant au milieu religieux, il n'y a pas lieu de voir d'influences

---

[9] Voir S. GIET, *La 'Guerre des Juifs' de Flavius Josèphe et quelques énigmes de l'Apocalypse*, dans *RevSR*, 26 (1952), p. 18-22.

[10] Voir L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, p. 177.

esséniennes caractérisées. La désignation du démon comme Béliar (IV, 2) fait partie alors du judaïsme commun. Le milieu est donc celui du judaïsme commun — ou plus exactement de la gnose juive, qui se caractérise par la prétention à une connaissance des mystères célestes. Ceci n'implique d'ailleurs aucun caractère hétérodoxe. Il n'y a pas trace de gnosticisme dans le livre ; et la théologie de la Trinité et de l'Incarnation y sont archaïques, mais non hérétiques. L'intérêt de l'ouvrage est de nous mettre en présence d'une première gnose, c'est-à-dire d'une première théologie chrétienne, dont les modes d'expression sont empruntés à l'apocalyptique juive. Il s'agit donc d'une source éminente pour notre recherche.

Le problème posé par les *Testaments des XII Patriarches* est plus délicat. D'une part les allusions chrétiennes y sont moins explicites, si bien qu'on peut discuter pour savoir si tel passage est juif ou chrétien. Mais surtout, une question se pose quant à l'ensemble de l'œuvre. La plupart des auteurs, Charles en particulier, y voient un ouvrage juif, que les chrétiens auraient interpolé [11]. On situe en général cet ouvrage au premier siècle avant le Christ. La présence de certaines doctrines caractéristiques, les deux esprits, les Messies issus de Juda et de Lévi, la visite (ἐπισκοπή) du Seigneur, amènent en particulier M. Dupont-Sommer à le rattacher au groupe de Qumrân. De toute manière, d'ailleurs, il présente des éléments caractéristiques qui le rattachent aux Esséniens.

Mais la position du problème a été renversée par M. De Jonge. Celui-ci est bien d'accord que l'auteur a utilisé des documents juifs antérieurs. Mais il estime que dans sa rédaction actuelle, telle en particulier qu'elle apparaît dans la recension β, il s'agit d'un ouvrage judéo-chrétien. Il aurait existé antérieurement des *Testaments* juifs isolés. Mais leur groupement en un seul livre serait l'œuvre d'un judéo-chrétien [12]. Cette thèse semble trouver appui dans les découvertes de Qumrân. En effet, on y a découvert des fragments d'un *Testament de Lévi* araméen, qui n'est pas celui des *Testaments des XII Patriarches*, mais dont celui-ci s'inspire [13]. Par ailleurs, nous possédons un *Testament de Nephtali* hébreu, distinct aussi de celui

---

[11] Voir plus récemment G. MOLIN, *Qumrân, Apokalyptik, Essenismus*, dans *Saeculum*, 6 (1955), p. 244-281 ; et surtout M. PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumrân*, Paris, 1960. [= *RHPhR*, 1958, p. 309-343, et 1950, p. 14-38.]

[12] M. DE JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, Assen, 1953, p. 117-128.

[13] J.T. MILIK, *Le Testament de Lévi en araméen*, dans *RB*, 62 (1955), p. 398-406.

des *Testaments* et de caractère purement juif. Ceci tendrait à confirmer que l'auteur des *Testaments* a utilisé des *testaments* isolés antérieurs, mais que leur groupement serait bien son œuvre. La thèse de M. De Jonge nous paraît donc solide [14]. De toute manière, les parties chrétiennes des *Testaments* font partie de notre documentation sur la théologie judéo-chrétienne.

Le caractère juif fortement accusé de l'ouvrage implique une date ancienne. On remarquera en particulier le caractère très archaïque de la christologie et de la théologie trinitaire, laquelle est influencée par l'angélologie (DE JONGE, p. 92-93). Un épisode peut permettre une datation plus précise. L'auteur parle de l'abandon du Temple de Jérusalem par l'Ange de la Présence (DE JONGE, p. 123-124). Ce trait paraît dépendre de ce qu'écrit Josèphe à propos de la chute de Jérusalem en 70 (*Bell. Jud.*, VI, 5, 3 [300]) et qui sera repris par Tacite (*Hist.*, V, 13, 3). La rédaction ne doit donc pas être très postérieure à la chute du Temple et au récit de Josèphe. Par ailleurs, le thème ne présente pas encore la forme qu'il prendra chez Méliton (*Hom. Pasch.*, 98), qui dépend des *Testaments*, mais rattache explicitement le trait à la passion du Christ selon *Mt.*, 27, 51.

Le milieu géographique paraît bien encore la Syrie. Nous retrouvons, au moins dans certaines recensions, la doctrine des sept cieux (DE JONGE, p. 46-51). Ceci paraît une modification en milieu syriaque de la doctrine plus archaïque des trois cieux, ce qui laisserait supposer une rédaction plus ancienne, déjà judéo-chrétienne, mais en milieu palestinien, avant 70. Il est évident d'ailleurs que le texte a eu plusieurs états. D'autre part, le *Testament de Lévi* contient une description de l'initiation baptismale où l'onction d'huile est antérieure au baptême [15]. Cet ordre, qui est normal dans la liturgie judéo-chrétienne [16], se retrouve dans la liturgie syriaque ultérieure (DE JONGE, p. 128).

Quant au milieu religieux, il s'agit ici encore d'un judéo-christianisme orthodoxe, mais qui semble bien être celui d'Esséniens convertis. Nous avons relevé déjà plusieurs traits caractéristiques en ce sens. On notera en particulier la grande place tenue par la doctrine des deux esprits, qui se retrouve dans d'autres ouvrages

---

[14] Cf. F.M. BRAUN, *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine*, dans *RB*, 67 (1960), p. 516-549.

[15] T.W. MANSON, *Miscellanea Apocalyptica*, III, dans *JTS*, 48 (1947), p. 59-61.

[16] G. DIX, *The Seal in the Second Century*, dans *Theology*, 51 (1948), p. 7-12.

judéo-chrétiens influencés par l'essénisme, en particulier la *Didachè* et le *Pasteur* d'Hermas. Je soulignerai seulement un autre trait. L'auteur des *Testaments* utilise, pour les appliquer au Christ, des *Testimonia* qui paraissent bien d'origine essénienne, tel *Num.*, 24, 17 : « Un astre se lèvera de Jacob », qui apparaît plusieurs fois dans les manuscrits de Qumrân (en particulier *CDC*, VII, 19). Voisin du groupe judéo-chrétien dont est issue l'*Ascension d'Isaïe*, celui auquel se rattachent les *Testaments* paraît d'une orientation un peu différente, moins gnostique et plus fidèle à l'essénisme classique.

On a récemment proposé de rattacher au même groupe *II Hénoch* [16a]. Selon M. Vaillant [17], celui-ci adapterait la littérature hénochienne à la propagande chrétienne, comme l'ont fait les auteurs des *Oracles Sibyllins* chrétiens à partir des *Oracles Sibyllins* juifs. Mais les arguments sur lesquels Vaillant appuie cette thèse ne sont pas tous de même valeur. En premier lieu, il voit dans le fait que les Égrégores, les Veilleurs, qui ont péché avec les filles des hommes, sont réconciliés et placés au cinquième ciel, la marque d'une théologie chrétienne plus miséricordieuse que celle de *I Hénoch*, qui les montrait enchaînés dans une région inférieure du ciel en attendant le jugement définitif (p. X). Cette réconciliation d'anges rebelles serait en effet nouvelle. Mais en fait, il ne paraît pas qu'il en soit ainsi. Les Égrégores du cinquième ciel n'ont pas péché, et Hénoch n'a pas à les réconcilier, mais à les encourager seulement ; ceux qui ont péché sont bien en prison au second ciel en attendant le jugement définitif. Le but de l'auteur a été seulement de concilier la chute des Égrégores de *I Hénoch* et l'affirmation de l'existence d'Égrégores non coupables dans *Dan.*, 4, 10 et 14. Il n'y a donc pas là une marque proprement chrétienne.

Contestable aussi est l'opposition qu'A. Vaillant voit entre l'Hénoch juif, modèle de pénitence, et l'Hénoch chrétien, annonciateur de la Bonne Nouvelle (p. X). En réalité l'Hénoch modèle de pénitence n'est pas l'Hénoch juif, mais l'Hénoch hellénistique d'*Eccli.*, 44, 16, de *Sap.*, 4, 11, de Philon (*Abrah.*, 17). L'Hénoch juif est messager des secrets divins ; et c'est celui de *II Hénoch* comme de *I Hénoch*. Nous arrivons à des raisons plus valables avec l'expression de « lieu préparé (ἡτοιμασμένον) » (IX, 1). A. Vaillant la

[16a] [On a substitué au système de références à *II Hénoch* utilisé par le P. Daniélou le système (identique à celui de R.H. Charles pour les chapitres) adopté par les récents éditeurs de la traduction d'A. Vaillant, dans *EI*, p. 1173-1223.]

[17] A. VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*, Paris, 1952, p. XII-XIII. La thèse est contestée par M. PHILONENKO, *La cosmogonie du Livre des Secrets d'Hénoch*, dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, p. 109-116.

rapproche de *Mt.*, 25, 34. On pourrait ajouter *Apoc.*, 12, 6 et *Jo.*, 14, 2-3. Elle apparaît par ailleurs dans *Test. Lévi*, III, 2. Elle paraît caractériser l'apocalyptique judéo-chrétienne. De même, la comparaison des Béatitudes de XLII, 4-11 avec celles de l'Évangile est une indication.

Nous avons affaire à un argument beaucoup plus décisif avec le récit de la naissance de Melchisédech. L'auteur rapporte que Sophonim, femme de Nir, sœur de Noé, conçut l'enfant dans sa vieillesse sans que son mari eût dormi avec elle (LXX, 1-2). L'enfant naît ensuite miraculeusement. A. Vaillant écrit que « l'imitation du récit de la naissance du Christ est flagrante » (p. XI). On peut ajouter que l'épisode de Melchisédech enfant menacé (LXXI, 1-8) rappelle celui de Jésus enfant traqué par Hérode. La naissance de Noé à la fin de *I Hénoch* est aussi miraculeuse. Mais il n'est pas question de conception virginale [18]. Il semble donc bien qu'il y ait ici une projection dans l'histoire de Melchisédech de la nativité virginale du Christ. Ceci est d'autant plus vraisemblable que l'*Épître aux Hébreux* avait déjà comparé l'origine de Melchisédech et celle de Jésus, en disant de Melchisédech qu'il était « sans père » (7, 3). Par ailleurs, *II Hénoch* montre Melchisédech caché au Paradis et apparaissant dans le monde « pour être chef des prêtres d'une autre race » (LXX, 28). Ceci rappelle l'opposition du sacerdoce d'Aaron et de celui de Melchisédech dans l'*Épître aux Hébreux*. Il semble donc que nous ayons ici un thème spécifiquement chrétien.

Il faut ajouter qu'un autre argument, que ne donne pas A. Vaillant, apporte confirmation à sa thèse. Il s'agit de la comparaison avec l'*Ascension d'Isaïe*. L'ouvrage présente de multiples rapprochements avec *II Hénoch*. Dans les deux ouvrages l'entrée du visionnaire dans le septième ciel se heurte à l'opposition des anges et est autorisée par Dieu (*Asc.*, IX, 1-2; *II Hén.*, XX, 1); le visionnaire voit d'abord une lumière merveilleuse et des anges innombrables (*Asc.*, IX, 6; *II Hén.*, XX, 1); l'ange Gabriel qui se tient à la gauche de Dieu le réconforte (*Asc.*, IX, 39; *II Hén.*, XXI, 5); les livres du destin lui sont communiqués (*Asc.*, IX, 21-22; *II Hén.*, XXII, 8); les vêtements de gloire sont donnés à ceux qui entrent dans le ciel (*Asc.*, IX, 2; *II Hén.*, XXII, 5-7). Par ailleurs le récit de la naissance de Jésus dans *Asc.* est très

[18] I *Hénoch*, CVI, 2-3 [*EI*, p. 621]. Voir aussi la conception de Noé attribuée par Lamech aux Veilleurs dans le *Commentaire de la Genèse* découvert à Qumrân (N. AVIGAD - Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jérusalem, 1956, col. II, 1). [*EI*, p. 387].

proche de celui de la naissance de Melchisédech dans *II Hén.* (*Asc.*, XI, 8; *II Hén.*, LXX, 15).

Il paraît bien que l'ouvrage présente certains traits qui relèvent de la théologie judéo-chrétienne. Le premier est la conception de l'ascension corporelle des justes au Paradis avant le Jugement. Ceci ne se trouve pas dans l'apocalyptique juive ancienne, où les ascensions sont seulement des voyages célestes provisoires. Par contre, *II Hénoch* présente la doctrine (XXXVI, 2), ainsi que l'*Ascension d'Isaïe* (IX, 7-28). Elle reparaît dans *Rec. clem.* I, 52, 4-5, et chez les presbytres (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, V, 5, 1). Il y a là un caractère judéo-chrétien évident. Une autre doctrine judéo-chrétienne est la représentation du Verbe et de l'Esprit par des anges supérieurs. Dans l'*Ascension d'Isaïe,* Gabriel est assimilé au Saint-Esprit (VII, 23; VIII, 14; IX, 35; XI, 33). Or le trait se retrouve dans *II Hénoch* (XXI, 5; XXIV, 1).

Tout ceci permet de conclure que *II Hénoch* doit être considéré comme l'œuvre d'un judéo-chrétien. La date est sûrement postérieure à l'*Ascension d'Isaïe*. Il peut donc s'agir de la fin du premier siècle [19]. Le lieu d'origine est certainement aussi la Syrie. Nous retrouvons en particulier dans l'ouvrage la doctrine des sept cieux; elle l'apparente à l'*Ascension d'Isaïe* et aux *Testaments*; c'est un trait de l'apocalyptique judéo-chrétienne syriaque. *II Hénoch* est issu du même milieu judéo-chrétien que l'*Ascension*.

C'est au même groupe qu'il faut également rattacher un ouvrage cité à plusieurs reprises par Origène [20], la *Prière de Joseph*. Schürer y voyait un apocryphe juif, mais Resch a montré de façon décisive son caractère judéo-chrétien (*Agrapha*, p. 296-297). Nous étudierons longuement les deux principaux fragments qui subsistent. Qu'il suffise ici de souligner une remarque de Resch. Nous rencontrons dans cet apocryphe l'expression πνεῦμα ἀρχικόν attribuée au septième ange. Or Épiphane mentionne des hérétiques judéo-chrétiens appelés 'Αρχοντικοί [21]. Ceux-ci ont un livre saint, la Συμφωνία, où il est question des sept cieux et de leurs anges. Par ailleurs ces hérétiques, toujours d'après Épiphane, utilisent l'*Ascension d'Isaïe* (*Pan.*, XL, 2).

---

[19] Voir M. PHILONENKO, *La cosmogonie du Livre des Secrets d'Hénoch*, dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, p. 113-116.

[20] ORIGÈNE, *Co. Jo.*, II, 31 (*SC*, 120, p. 334-337); *Co. Gen.* III, dans *Philoc.*, 23, 15 (*SC*, 226, p. 180-182) et 19 (*ibid.*, p. 196); cf. *Hom. Num.*, XVII, 4.

[21] Voir sur cette secte H. Ch. PUECH, art. *Archontiker*, dans *RAC*, I, 633-643.

Il semble bien que l'ouvrage fait partie du même groupe que celle-ci. Lui aussi parle des sept cieux. Nous aurons à relever d'autres ressemblances. L'*Ascension* et la *Prière* étaient donc des ouvrages archaïques retenus par les judéo-chrétiens. Resch a relevé un certain nombre de traits qui d'ailleurs attestent le caractère chrétien de la *Prière*. On relèvera en particulier l'expression κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν (citée par Origène, *Co. Jo.*, II, 31) qui rappelle la doctrine de la descente du Bien-Aimé dans l'*Ascension*. Nous verrons la grande importance de l'ouvrage pour la théologie trinitaire judéo-chrétienne.

Il faut rapprocher des ouvrages que nous venons d'étudier un autre groupe qui est celui des *Oracles sibyllins* judéo-chrétiens. Nous sommes ici en effet en présence d'un cas tout à fait parallèle, c'est-à-dire de remaniements chrétiens d'œuvres juives ou de compositions chrétiennes directement inspirées de prototypes juifs. D'ailleurs le recueil des *Oracles* que nous possédons nous fait suivre les étapes du développement du genre. En effet, selon l'étude de Geffcken [22], complétée par A. Kurfess [23], les livres III et IV sont juifs, les livres I, II et V sont des livres juifs remaniés par des chrétiens, les livres VI, VII et VIII sont des ouvrages judéo-chrétiens de l'époque que nous étudions. Nous laissons de côté les autres livres qui sont d'époque postérieure. Le genre est parallèle aux apocalypses, mais au lieu que ce soit Hénoch ou Noé, ce sont ici les Sibylles qui sont censées annoncer les événements eschatologiques.

Le livre V est d'un caractère juif très accentué. Geffcken y relève cependant plusieurs passages évidemment chrétiens, en particulier sur la venue du Christ (v. 256-259). Il s'agit donc d'une œuvre judéo-chrétienne sous la forme que nous possédons, qu'il s'agisse d'interpolations ou de composition par un chrétien. Le caractère distinctif de l'œuvre est sa violente hostilité à Rome. Le trait est assez différent de ce que nous ont montré les apocalypses précédentes. Il s'agit sans doute de judéo-chrétiens assez proches des juifs et qui partagent leur ressentiment contre Rome à la suite de la chute de Jérusalem. L'œuvre ne doit pas être très postérieure à celle-ci. Geffcken la situe sous Domitien ou Nerva (*op. cit.*, p. 25).

Quant à la région d'origine, elle paraît bien être l'Égypte, comme Geffcken le montre par des indices géographiques (*op. cit.*,

[22] J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (*TU* XXIII, 1), 1902.

[23] A. KURFESS, *Christliche Sibyllinen*, dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen, 1964³, p. 498-502.

p. 26). Ceci entraîne une conséquence importante pour les origines de l'église judéo-chrétienne d'Égypte, qui restent très obscures. En effet la violence anti-romaine, qui ne se retrouve ni dans le judéo-christianisme syriaque, ni dans celui d'Asie, semble montrer que les judéo-chrétiens d'Égypte, comme d'ailleurs les juifs, ont été particulièrement persécutés par les autorités romaines à cette époque. Et cette situation précaire expliquerait le peu de données que nous avons sur le premier christianisme égyptien. On remarquera par ailleurs la couleur fortement hellénisée de l'œuvre qui convient bien au milieu alexandrin, mais à un milieu alexandrin très influencé par l'apocalyptique palestinienne et très éloigné de la tendance de Philon.

Les livres I et II relèvent du même genre littéraire. Ils sont situés par Kurfess un peu après Hadrien [24].

Le livre VI est une œuvre judéo-chrétienne caractéristique, comme le reconnaît Geffcken (*op. cit.*, p. 31). Il commence par un récit du baptême du Christ, ce qui est un trait archaïque, que l'on retrouve dans *Marc* et qui persistera chez les hérétiques archaïsants, Ébionites, Cérinthe, et sera repris par les gnostiques (1-8). De plus ce récit du baptême comporte la présence du feu dans le Jourdain, qui se retrouve dans plusieurs textes archaïques, mais qui est interprétée ici dans le même sens que dans l'*Évangile des Ébionites*. Le livre se termine par une ascension céleste de la croix, qui rappelle l'*Évangile de Pierre*. Son caractère de polémique anti-juive le rapproche aussi de cet ouvrage. Plus que d'une apocalypse, il s'agit d'un poème archaïque inspiré des anciens *targumim* de l'Évangile. Geffcken date l'ouvrage du second siècle. Les contacts qu'il présente avec les autres livres font penser également à l'Égypte comme lieu d'origine.

Le livre VII contient avant tout une longue description des fléaux eschatologiques : chaos cosmique et embrasement du monde, chaos social et confusion des nations, chaos moral et unions illégitimes. A ces temps succéderont les temps messianiques ; leur couleur est moins matérielle que dans le millénarisme asiate. Tout ceci est proche de l'apocalyptique juive tardive. L'embrasement cosmique, qui apparaît dans les *Hodayoth* de Qumrân, se retrouve dans l'*Apocalypse de Pierre* et dans la *Seconde Épître de Pierre*. Les épisodes de la vie du Christ relèvent de la théologie judéo-chrétienne :

---

[24] A. KURFESS, *Christliche Sibyllinen*, p. 501.

embrasement du Jourdain au Baptême, exaltation au-dessus des anges à l'Ascension.

L'ouvrage peut être du milieu du second siècle. Plusieurs traits orientent ici encore vers l'Égypte. Le Christ est exalté au-dessus des anges (32-35), sans aucune allusion aux sept cieux comme en Syrie. La place donnée au Baptême et non à la Nativité comme début de la vie du Christ nous rappelle les liens de l'*Évangile de Marc* avec Alexandrie et l'apparition de la fête du Baptême dans cette même ville, selon le témoignage de Clément d'Alexandrie. Au contraire les apocalypses de Syrie, dont nous avons parlé, insisteront sur la Nativité. L'allusion à l'ogdoade (139-140), comme dernière période de l'histoire, se retrouve à la même époque à Alexandrie chez le Pseudo-Barnabé. Nous pouvons donc situer l'ouvrage en Égypte. Et les *Oracles Sibyllins* nous apparaissent ainsi comme la forme égyptienne de l'apocalyptique judéo-chrétienne.

Quant au milieu auquel l'ouvrage se rattache, le plus clair est la parenté avec l'*Évangile des Ébionites*; mais en même temps, il n'y a pas trace de christologie hétérodoxe. Les mêmes traits se retrouvaient dans le livre VI. On a remarqué aussi la parenté des descriptions eschatologiques avec celles des manuscrits de Qumrân. Ici également le feu joue un rôle dominant. Tout ceci semblerait nous rattacher à des Esséniens convertis, mais ne présentant pas les traits hétérodoxes des Ébionites. C'est en quoi nous nous séparons de Geffcken (*op. cit.*, p. 31). Les livres VI et VII seraient donc un témoignage de la présence en Égypte de chrétiens orthodoxes proches des Ébionites [25]. Ceci rappellerait la forte solidarité avec les Juifs qu'attestait le livre V. Il y aurait là une confirmation de la thèse de Brandon sur l'exil en Égypte, après 70, d'une partie de la communauté judéo-chrétienne de Palestine [26], ou de celle de Dupont-Sommer sur la présence en Égypte, avant l'an 70, d'Esséniens dont certains se seraient convertis.

Le livre VIII, enfin, présente des contacts avec le livre V par sa violence anti-romaine. Mais il présente des traits d'une théologie plus évoluée. Il a en particulier des analogies avec la conception des deux Adam chez Irénée (256-263). Kurfess le situe à la fin du second siècle. Il présente des traits de théologie judéo-chrétienne très importants, en particulier en ce qui concerne la théologie

[25] On notera que l'Évangile des Égyptiens, cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, 9, 63-66), présente une tendance anti-féministe — qui se retrouve dans les écrits pseudo-clémentins — caractéristique de l'ébionisme, comme nous le verrons.

[26] S.G.F. BRANDON, *The fall of Jerusalem*, p. 177-178; 225-226.

de la croix : l'extension du Christ sur la croix représente les quatre points cardinaux, car toutes les nations sont pécheresses (319-323). Les sept millénaires sont le temps de la pénitence (357). Mais il n'y a pas de millénarisme. C'est la ligne de l'*Épître de Barnabé*. L'expression « porter (βαστάζειν) le nom », pour dire : être marqué du sceau du Christ (331), est typiquement judéo-chrétienne.

## APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT

Une seconde source pour notre connaissance de la théologie judéo-chrétienne est la littérature pseudo-évangélique. En dehors des évangiles canoniques, les auteurs anciens nous ont laissé des fragments d'un certain nombre d'autres évangiles, *Évangile de Pierre, Évangile de Jacques, Évangile selon les Hébreux, Évangile selon les Égyptiens*, etc. Les papyri nous ont légué aussi des épisodes non-canoniques de la vie de Jésus. Par ailleurs un certain nombre de λόγια de Jésus non-canoniques nous sont transmis par les écrivains anciens et par les papyri. Ces fragments existaient-ils à l'état isolé ? Faisaient-ils partie d'autres évangiles ? L'*Évangile de Thomas*, découvert à Nag Hammadi, semble montrer que beaucoup d'entre eux viennent de l'Évangile selon les Hébreux [27].

Le discernement de ce qui, dans cette littérature, relève du judéo-christianisme est difficile. Un certain nombre de textes peuvent être écartés à cause de leur caractère nettement hétérodoxe. Ainsi l'*Évangile des Ébionites* se rattache au judéo-christianisme hétérodoxe. Nous en parlerons à ce titre. Par ailleurs les fragments de l'*Évangile des Égyptiens* attestent une provenance encratite. D'autres sont gnostiques. Tel paraît en particulier le cas de l'*Évangile de Philippe*. Ils peuvent contenir des éléments archaïques. Mais nous ne pouvons les rattacher comme tels au judéo-christianisme orthodoxe. Ceci dit, il reste quelques textes où nous pouvons voir des expressions du judéo-christianisme et qui attestent d'ailleurs la diversité de ses tendances.

Le premier est l'*Évangile de Pierre* [28]. Son existence était connue par des témoignages anciens, en particulier celui d'Origène (*Co. Mt.*, X, 17). Des fragments importants en ont été retrouvés

---

[27] Cf. G. QUISPEL, *The 'Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'*, dans *NTS*, 12 (1966), p. 371-382.

[28] Édition et traduction par L. VAGANAY, Paris, 1930. [Éd. et trad. par M.G. MARA, *SC*, 201, Paris, 1973.]

à Akhmîm. On pourrait objecter, à la thèse de son origine judéo-chrétienne, le caractère de polémique anti-juive très accusé qu'il manifeste. Mais ceci interdit sans doute de le rattacher aux milieux judéo-chrétiens judaïsants, aucunement à la littérature de structure judéo-chrétienne. Or, nous l'avons dit, c'est dans cette perspective que nous nous plaçons. Ce caractère de polémique se retrouvera dans d'autres ouvrages, que nous considérons comme judéo-chrétiens, l'*Épître de Barnabé* ou la *Didachè*. Goppelt a remarqué à propos de celle-ci que son caractère anti-juif ne l'empêchait pas d'être judéo-chrétienne [29]. En réalité il s'agit de deux judaïsmes. Un ouvrage peut appartenir à la culture du *Spätjudentum* et être opposé au judaïsme rabbinisant d'après 70.

Or l'*Évangile de Pierre* relève clairement de la culture du *Spätjudentum*. Ce qui le caractérise est de présenter les événements de la vie du Christ dans des catégories empruntées à l'apocalyptique, de façon à dégager leur portée théologique. Il nous intéresse donc non par les traditions qu'il rapporte, mais par son caractère doctrinal. Comme l'a bien vu Vaganay, il vise à « faire valoir la nature divine du Christ » [30]. Ainsi dans le récit de la résurrection du Christ, nombre de traits ont une couleur apocalyptique : les cieux ouverts, le bruit dans le ciel, les vêtements de lumière des anges (35-36). Un trait caractéristique est la grandeur gigantesque pour désigner la divinité de Jésus et l'éminence des anges (40). On le retrouve dans *Test. Rub.*, V, 7 ; *II Hén.*, I, 2 ; XVIII, 1. Il vient du judaïsme apocalyptique et se trouve dans le *Document de Damas* (II, 19). L'*Évangile de Pierre* est donc du même monde que les ouvrages dont nous avons parlé jusqu'ici.

D'autre part on remarquera certains traits qui caractérisent la théologie judéo-chrétienne, comme nous aurons l'occasion de le voir. La résurrection est identifiée avec l'ascension, ce qui est, comme l'a montré le P. Benoit, la perspective ancienne où l'ascension désigne l'exaltation de l'humanité de Jésus au-dessus de toutes créatures [31]. La descente aux enfers a pour objet le salut des saints de l'Ancien Testament, ce qui est un trait judaïsant et archaïque [32]. Un thème caractéristique également, qui apparaît ici pour la première fois, est celui de la croix lumineuse et vivante, qui confère

[29] L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, p. 186-187.
[30] *L'Évangile de Pierre*, éd. et trad. par L. VAGANAY, p. 119.
[31] P. BENOIT, *L'Ascension*, dans *RB*, 56 (1949), p. 168.
[32] W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, Zurich, 1949, p. 129-135.

à l'instrument du supplice de Jésus une signification symbolique et le transforme en signe de gloire. Cette *theologia gloriae* est un des traits de la théologie judéo-chrétienne.

Le caractère archaïque des données théologiques implique une date assez haute, le début du second siècle au plus tard. Le milieu est sûrement la Syrie. La critique externe le prouve. Comme l'a montré Vaganay [33], les témoignages anciens sont syriens, celui de Sérapion [34], de la fin du second siècle, puis ceux de la *Didascalie* et d'Aphraate en particulier. Pour ce qui est de la critique interne, on remarquera la grande ressemblance de l'épisode de la résurrection dans l'*Ascension d'Isaïe* et dans notre ouvrage, ce qui suppose un même cadre. Il s'agit ici encore de l'église judéo-chrétienne d'Antioche. On a dans l'*Évangile de Pierre* et dans l'*Ascension* l'écho de la gnose, c'est-à-dire de la théologie, de ce milieu, sa manière d'exprimer les doctrines chrétiennes avec les catégories des apocalypses juives [35].

C'est vers un tout autre milieu que nous oriente l'*Évangile selon les Hébreux* ou *Évangile des Nazaréens* [36]. L'ouvrage est à distinguer de l'*Évangile des Ébionites*, qui en est un remaniement postérieur de tendance hétérodoxe. Nous le trouvons mentionné par Clément d'Alexandrie [37]. Il nous est connu par des citations d'Origène (*Co. Jo.*, II, 12; *Co. Mt.*, XV, 14), d'Eusèbe et surtout de Jérôme [38]. Le caractère judéo-chrétien de l'ouvrage est évident. Les citations le confirment. L'Esprit est appelé Mère, ce qui suppose l'hébreu *rouah* (*Co. Jo.*, II, 12). Dans un autre passage, l'Esprit dit au Christ, après le baptême: «Tu es mon Fils premier-né», ce qui suppose également le caractère féminin de l'Esprit [39]. Enfin, c'est à Jacques que le Christ apparaît le premier et c'est lui qu'il invite le premier à manger avec lui [40].

A quel milieu rattacher cet Évangile? L'allusion au primat de Jacques fait aussitôt penser à l'Église de Jérusalem et aux judéo-

[33] L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 179.

[34] EUSÈBE, *HE*, VI, 12, 2.

[35] A. RESCH (*Agrapha, TU*, 30, 3-4, p. 381-383) a relevé également la dépendance de notre ouvrage par rapport à l'*Apocryphe de Jérémie*, qui est un très ancien midrash judéo-chrétien. [Sur celui-ci, voir A.-M. DENIS, *Introd. aux Pseudépigr. grecs d'AT*, Leyde, 1970, p. 76-78.]

[36] Il n'y a pas de raison sérieuse pour distinguer ces deux Évangiles comme l'a fait VIELHAUER (dans HENNECKE - SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. I, 1959[3], p. 75-108).

[37] CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, II, 9, 45 et V, 14, 96.

[38] Voir PREUSCHEN, *Antilegomena*, 2e éd., Giessen, 1905, p. 2-9.

[39] JÉRÔME, *Co. Is.*, IV, in 11, 1-3 (*CCSL*, 73, p. 148).

[40] JÉRÔME, *Vir. inl.*, 2.

chrétiens qui la composent. Or ceci nous est confirmé par les témoignages. Épiphane et Jérôme ont connu en Syrie les derniers représentants de ces judéo-chrétiens de Jérusalem, fidèles aux coutumes juives, sabbat, circoncision, prière vers Jérusalem [41]. Or c'est chez eux que Jérôme a lu notre évangile, écrit en dialecte syro-chaldéen (= araméen), mais en lettres hébraïques [42]. L'*Évangile des Hébreux* est donc l'expression du milieu judéo-chrétien strict, celui que nous avons désigné plus haut comme composé de chrétiens orthodoxes, mais engagés encore dans le monde juif.

La date est évidemment très archaïque. Eusèbe et Épiphane paraissent croire qu'il s'agit de l'original araméen de Mathieu. Mais les citations que nous avons données montrent que la chose est impossible. Toutefois le texte est en relation avec *Mt.*, seul évangile reçu dans notre groupe. Schoeps paraît cependant aller trop loin, quand il y voit «un arrangement araméen du Mathieu grec» [43]. Dix également, quand il écrit que les Nazaréens, qui étaient en communion avec les chrétientés de la gentilité, ont reçu d'elles l'*Évangile de Mathieu*, et ont composé d'après lui, à la manière d'un *targum*, leur Évangile araméen. Cet Évangile contient sûrement des éléments araméens primitifs. Ignace d'Antioche paraît l'avoir connu. Il écrit en effet: «Quand Jésus vint à Pierre et à ceux qui étaient avec lui, il leur dit: Tenez, touchez-moi et constatez que je ne suis pas un démon (= un fantôme) sans corps» (*Smyrn.*, III, 2). Or cette phrase est un passage de notre Évangile, cité par Jérôme (*Vir. inl.*, 16) [44]. L'ouvrage est donc de la fin du Ier siècle.

Ceci donne aussi une indication de lieu. C'est en Syrie, à Bérée, que Jérôme a lu cet *Évangile*. Ignace le connaissait à Antioche dès le début du second siècle. Mais par ailleurs Origène le cite à Alexandrie. Quispel a montré ses contacts avec l'*Évangile de Thomas*, découvert en Égypte [45]. La Syrie et l'Égypte sont les deux régions où les judéo-chrétiens se sont réfugiés après la catastrophe de 70. Il semble donc que l'*Évangile selon les Hébreux* soit antérieur à cette dispersion et qu'il se rattache au milieu palestinien. Il serait ainsi l'une des œuvres judéo-chrétiennes les plus archaïques.

[41] ÉPIPHANE, *Pan.*, XXIX, 5 et 7-8.
[42] JÉRÔME, *Adv. Pelag.*, III, 2.
[43] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 26.
[44] Voir la discussion de H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (*TU*, 65), Berlin, 1957, p. 45-56. Le passage est également connu du gnostique Apelle (HIPPOLYTE, *Elench.*, VII, 38).
[45] G. QUISPEL, *The Gospel of Thomas and the N.T.*, dans *VC*, 11 (1957), p. 190.

Nous avons tout à l'heure rencontré, avec l'*Ascension d'Isaïe* et le *Second Hénoch*, des remaniements chrétiens d'apocalypses juives. Mais il a existé aussi des apocalypses chrétiennes. Nous en avons un exemple canonique dans l'*Apocalypse* de Jean. Mais c'est un exemple privilégié entre beaucoup d'autres. Il nous est resté quelques modèles de ces apocalypses chrétiennes, de types variés d'ailleurs, comme était l'apocalyptique juive elle-même. En un sens on peut dire que toute la littérature judéo-chrétienne est apocalyptique, si l'apocalypse constitue sa méthode théologique. Nous réservons toutefois ici le mot à des œuvres qui ne contiennent pas seulement des données apocalyptiques, mais qui se présentent tout entières comme telles.

La première est l'*Apocalypse de Pierre*, dont nous possédons une traduction éthiopienne et des fragments grecs [46]. Il s'agit d'une amplification de la scène de la transfiguration, comprenant des révélations du Christ à ses apôtres préférés concernant la fin des temps et les supplices des damnés; les apôtres contemplent enfin une ascension céleste du Christ. Le caractère juif de ces divers épisodes est très apparent. La description de la fin des temps rappelle certains des *Hodayoth* de Qumrân et annonce les *Sibyllins* chrétiens. On y rencontre en particulier les «cataractes de feu» qui caractérisent l'apocalyptique juive tardive. Le thème de l'ascension au sens que le mot a ici, c'est-à-dire de l'élévation provisoire d'un homme, en sorte qu'il contemple les réalités célestes, est le thème central de toute l'apocalyptique juive. On le retrouve dans l'ascension de Paul au troisième ciel (2 Cor., 12, 2).

Un trait capital pour notre propos apparaît dans cette apocalypse: c'est celui d'un enseignement réservé, donné par le Christ à des apôtres choisis et qui constitue une sorte d'enseignement supérieur, de gnose. Nous retrouverons ce thème dans l'*Épître des Apôtres*. Il sera repris et utilisé à leur profit par les gnostiques, qui prétendront autoriser ainsi leur enseignement [47]. Mais Clément d'Alexandrie partagera l'idée d'un enseignement ésotérique du Christ, distinct de celui que transmettent les œuvres canoniques. Nous pensons qu'il s'agit là en réalité de gnose judéo-chrétienne, attribuée fictivement au Christ par les auteurs judéo-chrétiens,

---

[46] Texte et traduction française par S. GRÉBAUT dans *ROC*, 15 (1910), p. 198-214; 307-323; 425-439.

[47] Basilide se présente comme le disciple de Glaucias, interprète de Pierre, et Valentin comme celui de Théodas, familier de Paul (CLÉMENT ALEX., *Strom.*, VII, 17, 106).

selon un procédé courant alors et dont les grecs, comme Clément, ont été dupes. Mais il reste que cette soi-disant gnose ésotérique est pour nous d'un intérêt capital, car elle constitue précisément une des sources de cette théologie judéo-chrétienne que nous cherchons à cerner.

En d'autres termes, l'apocalyptique juive était une gnose. Elle était constituée par des enseignements sur les réalités cachées du monde céleste et sur les arcanes dernières de l'avenir. Et ces révélations, en marge de l'Écriture canonique, étaient mises sous le patronage des sages antiques, Noé, Hénoch ou Abraham. Les chrétiens ont repris le même procédé. Ils ont eux aussi développé des spéculations, en marge et dans le prolongement des écritures canoniques du Nouveau Testament. Et ils ont mis eux aussi ces doctrines sous un patronage qui leur conférait autorité, celui du Christ lui-même. L'apocalyptique chrétienne continue le projet de l'apocalyptique juive [48].

L'antiquité de l'*Apocalypse de Pierre* nous est attestée par plusieurs témoignages. Le *Canon de Muratori* la mentionne à côté de l'*Apocalypse* de Jean ; c'est dire la haute autorité dont elle jouissait à la fin du second siècle. Clément d'Alexandrie la cite à deux reprises dans les *Eclogae prophetícae* (41, 2 et 48, 1). Le caractère archaïque de sa théologie permet de penser que l'ouvrage est de la fin du premier siècle. L'origine géographique est plus difficile à déterminer. L'ouvrage est connu de Clément d'Alexandrie et il a été trouvé en Égypte. Mais aucun de ces deux éléments n'est décisif. Plus important est son association avec l'*Évangile de Pierre*, dont nous avons montré l'origine syrienne. C'est donc en Syrie que nous pensons pouvoir le situer. C'est également la conclusion de Goppelt [49].

Quant au milieu, l'ouvrage est caractéristique du judéo-christianisme de la Grande Église, sans traits accusés qui le rattachent à une secte particulière. On notera en ce sens le fait qu'il soit mis sous le patronage de Pierre. Nous avons remarqué ses contacts avec la *Seconde Épître de Pierre*. Par ailleurs les fragments d'Akhmîm le rapprochent de l'*Évangile de Pierre*. Or Pierre apparaît comme la figure typique du judéo-christianisme, tel que nous l'entendons, en opposition à la fois au particularisme juif de Jacques et aux

[48] Voir A. MARMORSTEIN, *Jüdische Parallelen zur Petrusapocalypse*, dans *ZNW*, 10 (1909), p. 297-300.
[49] L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, p. 208.

tendances plus hellénisantes de Paul. Les écrits rattachés à Pierre paraissent donc l'expression de ce courant classique du judéo-christianisme, dont le centre est la Syrie [50]. On pourrait y rattacher la forme la plus ancienne des *Actes de Pierre*.

C'est également au genre de l'apocalypse que se rattache l'*Épître des Apôtres* [51]. Il s'agit d'un écrit, composé d'un testament (1-12), d'une catéchèse (13-22) et d'une apocalypse (23-62), adressé aux Églises par les Apôtres. Mais le contenu du testament et de l'apocalypse est constitué par le récit de révélations faites par le Christ aux Onze dans le temps qui va de la résurrection à l'ascension. Nous retrouvons ici le même thème que dans l'*Apocalypse de Pierre*: il s'agit de révélations apportant des enseignements sur les mystères les plus cachés et éclairant ce que l'Évangile laisse dans l'ombre. L'ouvrage est typique de la gnose orthodoxe judéo-chrétienne. Mais le cadre, ici, est le temps qui suit la résurrection, comme dans nombre d'ouvrages gnostiques, telle la *Pistis Sophia*.

Le caractère judéo-chrétien de l'ouvrage est certain [52]. La descente aux enfers se présente, comme dans l'*Évangile de Pierre*, en relation avec la question du salut des saints de l'Ancien Testament, ce qui caractérise un milieu judaïsant. On retrouve, comme dans l'*Ascension d'Isaïe*, le thème de la traversée des sept cieux par le Christ lors de son ascension et du revêtement par lui de la forme des anges (24). La description de la Parousie est précédée de signes cosmiques qui relèvent de l'apocalyptique commune; elle est accompagnée de la croix glorieuse, ce qui relève de cette théologie de la croix que nous avons constatée dans l'*Évangile de Pierre*. La désignation du ciel supérieur comme ogdoade sera reprise par les gnostiques, mais elle relève d'une gnose orthodoxe, comme l'a bien vu Carl Schmidt [53].

La date est certainement antérieure à 180. En effet, le Christ annonce son retour dans 150 ans. Comme il est censé parler aux alentours de 30, les années 180 sont encore à venir. On ne se trompera donc pas en fixant l'ouvrage dans la première moitié du second siècle [54]. Les contacts avec l'*Ascension d'Isaïe* et l'*Évangile de Pierre* pourraient faire penser à la Syrie. Mais par ailleurs, le

[50] L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 178.

[51] Texte éthiopien et traduction française de L. GUERRIER et S. GRÉBAUT (*Le testament en Galilée de N.-S. J.-C.*, *PO*, IX, p. 143-232).

[52] M. HORNSCHUH, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin, 1965.

[53] C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, Leipzig, 1919, p. 275-276; 375.

[54] Voir C. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 402.

rôle important joué par l'apôtre Jean oriente plutôt vers l'Asie Mineure. On peut se demander si le thème d'enseignements cachés donnés par le Christ entre la résurrection et l'ascension n'est pas d'origine johannique. On peut penser en effet que dans cet intervalle étaient situés primitivement les discours du Christ que l'Évangile johannique a placés après la Cène, peut-être par réaction contre l'abus que les gnostiques faisaient du thème de l'enseignement ésotérique après la résurrection.

D'autres traits orientent aussi vers le milieu asiate : le lieu du repos, l'ogdoade, est appelé κυριακή (29), ce qui paraît d'origine johannique. La Pâque est célébrée le 14 nisan, ce qui rentre dans l'usage asiate. Reste avec cela que le texte ne fait aucune allusion au millénarisme. Il semble donc qu'on puisse le situer en Asie Mineure, mais par ailleurs qu'il se rattache à un autre milieu que celui de Papias et des Presbytres d'Irénée. Ceux-ci ont un caractère messianique qui reste très fortement marqué de l'esprit des zélotes palestiniens. L'*Épître* se rattache au courant plus spéculatif de la gnose judéo-chrétienne. Elle est en cela très voisine de la tendance syriaque que nous avons souvent rencontrée jusqu'ici. Mais elle montre que cette tendance se trouve aussi représentée en Asie Mineure.

A ces apocryphes judéo-chrétiens du Nouveau Testament déjà connus, les découvertes de Nag Hammadi en ont ajouté d'autres. Le premier est l'*Epistula Jacobi apocrypha* [55]. Elle fait partie du *Codex Jung*. Il s'agit de révélations faites par Jésus ressuscité à Pierre et à Jacques au terme des 550 jours qui vont de la résurrection à l'ascension (p. 2, 19-20). Le traité se termine par le récit de l'ascension. Tout ceci nous met dans le contexte des textes que nous venons de voir. Le thème des révélations faites par Jésus ressuscité est celui de l'*Épître des Apôtres*. Le délai entre la résurrection et l'ascension est de 545 jours dans l'*Ascension d'Isaïe*. Enfin, le rôle prépondérant attribué à Jacques est un caractère spécifique du judéo-christianisme. Il présente ici des traits propres. Jacques est le seul disciple à revenir à Jérusalem après les apparitions.

La question de savoir si l'ouvrage présentait des caractères gnostiques a été posée par H.Ch. Puech. Mais aucun des traits relevés n'est décisif et tous peuvent s'expliquer par le judéo-christianisme. Par contre, certains traits sont décidément antignostiques.

[55] ***Epistula Jacobi Apocrypha***, texte copte et traduction par M. MALININE, H. Ch. PUECH, G. QUISPEL et alii, Zurich, 1968. [*CPG*, I, n° 1176]

Le plus clair est l'exaltation des martyrs (p. 4,23-6,21). Ceci va directement à l'encontre de l'attitude des Valentiniens, comme l'a montré A. Orbe [56]. Par ailleurs l'accent mis sur la liberté, la προαίρεςις (p. 5, 6) a un caractère antignostique. Ces traits sont au contraire très proches des *Lettres* d'Ignace d'Antioche. Il semble bien que W.C. Van Unnik ait eu raison de reconnaître dans cette lettre, comme dans l'*Epistula Apostolorum*, une épave de l'ancienne littérature chrétienne [57].

Le contenu du traité confirme son caractère judéo-chrétien. Jésus y est appelé « Fils du Saint-Esprit » (p. 6, 20), ce qui implique le caractère féminin de l'Esprit et rappelle *Ev. Hebr.* (fg. 2 et 3). Il est question de la descente aux enfers (p. 10, 37-38) qui est une doctrine chère au judéo-christianisme. Il est également question de la descente du Fils de Dieu (p. 14, 39). Un trait intéressant est l'allusion à une exégèse des paraboles donnée par le Christ avant son ascension et qui a un caractère ésotérique (p. 8, 5-10). Ces paraboles sont en particulier la brebis perdue, le semeur, la drachme, les vierges sages et les vierges folles. Or un caractère du judéo-christianisme, orthodoxe ou gnostique, est l'importance donnée à l'exégèse ésotérique de ces paraboles. Celle des vierges sages se trouve dans l'*Épître des Apôtres*.

Mais le plus important est le récit de l'ascension de Jésus au terme du traité. Jésus est enlevé sur « un char spirituel » (p. 14, 34). Il doit se dévêtir pour se révéler (35-36). Le thème du revêtement céleste est dans l'*Ascension d'Isaïe* (IV, 16-17). Les deux Apôtres l'accompagnent dans son ascension. Mais ils ne peuvent l'accompagner que jusqu'au second ciel. Le troisième, le ciel suprême, leur est interdit (p. 15, 23-27). Le Christ est élevé à la droite de Dieu. Son ascension est saluée dans le second ciel par la louange des anges (p. 15, 15-20). Par contre la traversée du premier ciel est une victoire sur les démons (p. 15, 8-13). Nombre de ces traits rappellent l'ascension à la fin de l'*Épître des Apôtres*.

---

[56] A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, Rome, 1956, p. 286-290.

[57] W.C. VAN UNNIK, *The origin of the recently discovered Apocryphon Jacobi*, dans *VC*, 10 (1956), p. 149-156.

## ÉCRITS LITURGIQUES

Les derniers ouvrages que nous avons examinés représentent la réflexion théologique, la gnose, des judéo-chrétiens sur le donné évangélique. Ils constituent une seconde vague, après ceux qui étaient simplement le remaniement d'œuvres juives. Un autre groupe est constitué par des œuvres qui sont l'expression de la vie de l'Église judéo-chrétienne. Leur intérêt est que le caractère judéo-chrétien s'y manifeste au niveau non seulement des catégories théologiques, mais aussi des formes concrètes de la vie de l'Église, qu'il s'agisse du culte, de la morale et de l'ascèse, de l'enseignement catéchétique. Ils attestent la permanence, dans les chrétientés judéo-chrétiennes de la Diaspora, des formes d'expression spécifiquement juives qui avaient été celles de la première communauté chrétienne de Palestine.

Le premier de ces ouvrages est la *Didachè*. On sait les discussions qui ont eu lieu et continuent encore autour de cet ouvrage concernant son milieu, sa date, son lieu d'origine. La thèse de Vokes [58], qui y voyait une œuvre montaniste et taxait son archaïsme évident de purement littéraire, paraît aujourd'hui insoutenable. Même si le texte que nous avons a subi des remaniements, comme l'a montré Peterson [59], son fond apparaît comme décidément judéo-chrétien. Ceci est évident pour la partie morale, le *Traité des Deux Voies*, dont le caractère judaïsant avait été depuis longtemps relevé et que la découverte du *Manuel de discipline* de Qumrân a confirmé de façon éclatante, car on y retrouve la même doctrine [60]. Le genre littéraire de la *Didachè* dans son ensemble est d'ailleurs apparenté à celui de la *Règle* essénienne.

Mais la partie liturgique présente également de nombreux traits judéo-chrétiens. C'est le cas pour les rites baptismaux, en particulier pour celui de l'eau vive. A. Benoît peut écrire qu'il s'agit d'« un rite juif teinté de christianisme » [61]. L'usage de la prière trois fois par jour (VIII, 3) paraît devoir être rapproché de

---

[58] F.E. VOKES, *The Riddle of the Didache*, Londres, 1938, p. 129-145.

[59] E. PETERSON, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, dans *Riv. Arch. Crist.*, 27 (1951), p. 37-68, repris dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Fribourg Br.-Vienne, 1959, p. 146-182.

[60] Cf. J.P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958. Audet place la *Didachè* vers 50-70. S. GIET pense que sa dernière rédaction remonte à la fin du Ier siècle (*L'énigme de la Didachè*, Paris, 1970).

[61] A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 31.

l'usage essénien attesté également par le *Manuel de discipline* [62]. Il sera rattaché plus tard, en milieu romain, aux trois heures de garde, mais ceci est secondaire. Le caractère judéo-chrétien des prières de bénédiction qui suivent a été établi par Erik Peterson [63] et J.-P. Audet [64]. L'allusion à la vigne de David, l'expression παῖς pour désigner Jésus, l'habitation du Nom, sont spécialement caractéristiques. Comme le montre Erik Peterson, ces bénédictions ont sûrement pour origine d'antiques épiclèses, même si leur usage dans le livret actuel n'est pas indubitablement eucharistique. Le Maranatha qui termine la dernière bénédiction est le vestige le plus précieux de la primitive liturgie araméenne de Jérusalem [65].

Ce qui concerne la structure de la hiérarchie est du même ordre. On notera en particulier le rôle des prophètes. Ceci paraît une institution spécifiquement judéo-chrétienne. On se souviendra que l'*Ascension d'Isaïe* (III, 27), un peu plus tard et dans le même milieu, se plaint de leur raréfaction. Nous rencontrerons encore leur présence dans le *Pasteur* d'Hermas (*Mand.*, XI, 9). Enfin la dernière partie, concernant l'eschatologie, rappelle également l'*Ascension d'Isaïe*: la Parousie sera précédée de la venue de l'Antéchrist, le Seigneur viendra avec tous ses saints. Ce dernier trait est l'expression du millénarisme modéré qui caractérise le milieu syriaque.

C'est en effet vers la Syrie que nous devons chercher le milieu d'où le texte nous vient. C'est d'ailleurs dans la liturgie syrienne qu'il sera conservé au IV^e^ siècle, à côté de la *Didascalie,* dans les *Constitutions Apostoliques*. C'est en Syrie que les expressions araméennes du texte: Hosanna, Maranatha, Amen, se justifient le mieux. Et c'est de là sans doute qu'elles ont été adoptées ailleurs. Les contacts multiples avec l'*Ascension d'Isaïe* que nous avons relevés confirment que la *Didachè* appartient au même milieu. Ceci n'exclut pas que sa toute première origine soit palestinienne, comme le pense Erik Peterson [66], et qu'elle remonte ainsi en son premier fond avant 70.

---

[62] J. JUNGMANN, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En-Feshka,* dans *ZKT*, 75 (1953), p. 215-219.

[63] E. PETERSON, *Didachè cap. 9 e 10,* dans *Eph. Lit.*, 58 (1944), p. 3-13.

[64] J.P. AUDET *La Didachè. Instructions des Apôtres*, p. 372-398.

[65] O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Paris, 1945, p. 12-13.

[66] E. PETERSON, *art. cit.*

Pour ce qui est de l'esprit, les rapprochements avec les documents esséniens sont frappants: les deux voies, les trois heures de la prière, le baptême d'eau vive, les prophètes. L'essénisme est le seul milieu du judaïsme où, au dire de Josèphe, le prophétisme était encore vivant au premier siècle après le Christ. Toutefois, on peut distinguer deux moments dans la relation de l'essénisme et du christianisme: il y a eu d'abord, dans la communauté primitive de Jérusalem, des emprunts d'ordre tout extérieur; puis l'essénisme, après 70, a agi sur certains judéo-chrétiens dans un sens plus spécifique: c'est ce que nous avons rencontré dans les *Testaments* et dans les *Oracles Sibyllins*. Or ici, il apparaît bien qu'il s'agit de la première période; la *Didachè* est touchée par l'essénisme au sens où le premier christianisme l'a été [67].

Ceci a d'importantes conséquences en ce qui concerne la date de l'œuvre. En effet, nous sommes alors amenés à penser que son fond primitif remonte à la première communauté de Jérusalem. Celui-ci a sans doute été développé, après 70, en milieu syrien. Enfin, la rédaction que nous possédons a subi des retouches ultérieures, au second siècle. Mais il n'en reste pas moins que nous avons ici le document le plus vénérable peut-être de la littérature judéo-chrétienne. Dans une conférence récente au Berliner Theologentag 1956, Alfred Adam arrive à des conclusions analogues sur l'origine jérusalémite et le développement syrien de l'œuvre [68].

Avec la *Didachè*, le plus précieux document que nous possédions sur la liturgie judéo-chrétienne est constitué par les *Odes de Salomon*. Leur caractère sémitique est si accentué qu'on a pu défendre leur origine juive. Mais il est impossible de ne pas reconnaître qu'elles viennent d'un milieu chrétien. Tout y évoque le judéo-christianisme. On y retrouve les catégories de l'apocalyptique, en particulier le livre de vie (IX et XXIII). Les grands thèmes sont ceux de la théologie judéo-chrétienne, telle la descente aux enfers (XVII, XXII et XLII), qui apparaît ici plus évoluée que dans l'*Évangile de Pierre* [69]. La symbolique de la croix y tient une place importante (XXIII, XXVII, XLII). Les allusions sacramentaires vont dans le même sens judéo-chrétien, avec l'eau vive. On

---

[67] Voir J. DANIÉLOU, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne*, dans *RHPhR*, 35 (1955), p. 104-116 réimpr. dans *La Bible et l'Orient. Travaux du premier congrès français d'archéologie et d'orientalisme bibliques (Saint-Cloud, 23-25 avril 1954)*, Strasbourg, 1955, p. 104-116.

[68] A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, dans *ZKG*, 68 (1957), p. 33-47.

[69] W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, p. 172-182.

remarquera le caractère féminin de l'Esprit, comme dans l'*Évangile selon les Hébreux* [70].

L'origine syrienne de l'œuvre est certaine [71]. Déjà plaide en sa faveur le fait qu'elle nous ait été conservée en syriaque, bien que sans doute l'original soit grec.

D'autres éléments nous orientent vers la Syrie. On remarque l'importance que tiennent dans les *Odes* les descriptions paradisiaques. Au contraire, on ne trouve pas d'allusion aux cieux. Or cette théologie paradisiaque restera caractéristique de la Syrie orientale. On la trouvera chez Éphrem. Plus particulièrement, l'Église est considérée comme Paradis (XI, 15-16). Ceci restera le thème préféré de la catéchèse syrienne, telle que nous la trouvons chez Théodore de Mopsueste. On remarquera aussi l'importance de l'imagerie nuptiale (III, 4-9). Ceci se retrouvera dans la catéchèse baptismale chez Cyrille de Jérusalem, qui se rattache à la liturgie syrienne. Goppelt a souligné les contacts des *Odes* et des *Épîtres* d'Ignace [72]. On notera en particulier la ressemblance de «l'eau parlante» de l'*Ode* XI, 6 et de l'«eau vive qui murmure» d'Ignace (*Rom.*, VII, 2).

La détermination du milieu exact est plus difficile, car on est en présence d'éléments divers. Certains traits rappellent les manuscrits de Qumrân [73]. L'accent est mis sur la louange des lèvres (VIII, XII, XIV). D'ailleurs les *Odes* relèvent du même genre littéraire que les *Hodayoth* de Qumrân, comme la *Didachè* s'apparentait à la *Règle*. Elles sont l'expression de ce prophétisme liturgique qui est caractéristique du judéo-christianisme. Par ailleurs, l'élément de gnose est assez marqué. Le plus caractéristique apparaît dans la mystérieuse *Ode* XXIII, où la croix est symbolisée par une roue (10) et où il est dit que «la tête descendit jusqu'aux pieds» (14). Ceci peut être rapproché d'un étrange passage d'*Act. Petr.*, 38, où la crucifixion de Pierre la tête en bas [symbolise la chute d'Adam que répare la croix du Christ, *i.e.* l'extension cosmique du Verbe; voir *infra*, p. 344-345]. Orbe interprète le texte en un sens valentinien [74].

---

[70] Les *Odes* sont citées par la *Pistis Sophia* au IIIe siècle. Elles sont du milieu du second.

[71] R.M. GRANT, *The Odes of Solomon and the Church of Antioch*, dans *JBL*, 63 (1944), p. 363-377; J. DE ZWAAN, *The Edessene Origin of the Odes of Solomon*, dans *Quantulacumque (Studies presented to Kirsopp Lake)*, Londres, 1937, p. 285-302.

[72] L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, p. 194-201.

[73] Cf. J. CARMIGNAC, *Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon*, dans *Rev. de Qumran*, n° 9, 1961, p. 71-102; K. RUDOLPH, *War der Verfasser der Oden Salomos ein 'Qumran-Christ'?*, dans *Rev. Qumran*, n° 16, 1964, p. 523-555; J.H. CHARLESWORTH, *Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte*, dans *RB*, 77 (1970), p. 522-549.

[74] A. ORBE, *Estudios Valentinianos, V. Los primeros herejes ante la persecución*, Rome, 1956, p. 176-212.

Mais je pense qu'il s'agit d'une spéculation sur la croix sans traits hérétiques et caractéristique de la gnose judéo-chrétienne.

Un dernier élément caractéristique est sans doute la présence de certaines traces d'ascétisme. Un passage (*Odes*, XI, 17-18) fait croire à Rendel Harris que les *Odes* tiennent le mariage en suspicion [75]. Le vin n'est jamais mentionné. On se rappellera que Tatien, qui relève aussi de l'école syrienne orientale, exagère les mêmes tendances [76]. Vööbus a établi qu'en Syrie, originellement, les baptisés choisissaient au moment du baptême entre mariage et célibat, et que ceux qui choisissaient la virginité étaient baptisés les premiers [77]. Tout ceci paraît en relation avec un milieu marqué par l'ascétisme de certaines communautés juives, sans outrances hétérodoxes.

L'ensemble de ces traits coïncide avec le christianisme syrien de la Grande Église et rejoint à la fois l'*Ascension d'Isaïe* et les *Lettres* d'Ignace. Toutefois, il semble d'une part que nous soyons en présence d'un groupe où l'influence essénienne est restée particulièrement vivante. D'autre part, certains traits font penser de préférence à la Syrie orientale plutôt qu'à Antioche même. Nous inclinerons donc à voir dans les *Odes* l'œuvre de judéo-chrétiens de la Grande Église, appartenant à la Syrie orientale et voisins de Bardesane, chez qui les tendances de la piété juive seraient demeurées particulièrement marquées [78].

## BARNABÉ ET HERMAS

Nous restons dans les témoignages sur l'Église judéo-chrétienne avec l'*Épître de Barnabé*. Il s'agit en effet d'un manuel catéchétique comprenant une partie dogmatique et une partie morale. La seconde est un traité des deux voies, parallèle à celui de la *Didachè*. La première est un recueil de *Testimonia* accompagnés d'un commentaire et groupés suivant le plan de la catéchèse. Le caractère

---

[75] J.R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon*, p. 70-71.

[76] IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 28, 1.

[77] A. VÖÖBUS, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm, 1951, p. 21-34.

[78] C'est au même milieu qu'appartient le *Chant de la Perle*, conservé dans les *Actes de Thomas* (108-113). Ces *Actes* sont gnostiques, mais le *Chant de la Perle* est une antique composition liturgique judéo-chrétienne. Cf. A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied* (*BZNW*, 24), Berlin, 1959, p. 55-75. [P.H. POIRIER, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Louvain-La-Neuve, 1981.]

judéo-chrétien de l'œuvre n'est généralement pas admis. On se fonde en particulier sur le ton de polémique anti-juive du texte. Mais nous avons vu, à propos de l'*Évangile de Pierre*, que ceci n'excluait aucunement le caractère judéo-chrétien d'une œuvre. Dans les deux ouvrages, le Christ est mis à mort par les Juifs [79]. Mais ceci n'empêche pas l'*Évangile de Pierre* d'être judéo-chrétien. Il en est de même de l'*Épître* [80].

Aussi bien, les traits judéo-chrétiens sont clairs. Le genre littéraire d'abord. Ici encore les manuscrits de Qumrân, comme pour les deux ouvrages précédents, nous apportent un élément décisif. Nous savons maintenant en premier lieu que les Juifs avaient des recueils de *Testimonia* messianiques et que les chrétiens les ont utilisés. Mais surtout la découverte du *Midrash d'Habacuc* et des fragments des *midrashim* des autres petits prophètes nous montre l'existence chez les Esséniens d'un genre littéraire qui est précisément celui auquel appartient l'*Épître de Barnabé* et qui consiste à appliquer les prophéties aux événements contemporains, considérés comme réalisant les promesses eschatologiques [80a]. La seule différence est que l'*Épître* applique la méthode non à un texte suivi, mais à un recueil de *Testimonia*.

C'est également dans le même sens que va l'accent mis par l'*Épître* sur la γνῶσις (II, 3). On voyait jadis là une influence hellénistique. Nous savons maintenant que la γνῶσις est aussi un trait du *Spätjudentum*. Elle est connaissance des réalités eschatologiques [81]. Plus précisément encore, pour le *Midrash d'Habacuc*, la gnose est la connaissance du mystère; et ce mystère est que les derniers temps annoncés par les Prophètes sont arrivés (*DSH*, VII, 1-8) [82]. Or tel est précisément le sens de la γνῶσις dans l'*Épître de Barnabé*. Ce type d'exégèse est courant dans le Nouveau Testament. Mais il est remarquable que l'*Épître* le considère comme une gnose, de même que les *midrashim* de Qumrân.

Ceci ne veut pas dire d'ailleurs que l'*Épître de Barnabé* ne présente que ce type d'exégèse, qu'on peut appeler figurative ou

---

[79] *Évangile de Pierre*, 1-23. Voir G. SCHILLE, *Zur urchristlichen Tauflehre: stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief*, dans *ZNW*, 49 (1958), p. 31-52; L.W. BARNARD, *The Epistle of Barnabas and the Tannaïtic Catechism*, dans *ATR*, 41 (1959), p. 177-190.

[80] Voir S.G.F. BRANDON, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, p. 236.

[80a] [Trad. fr. des midrashim d'Habacuc et de Nahum dans *EI*, p. 337-365.]

[81] J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, Louvain, 1949, p. 198.

[82] J. DANIÉLOU, *Eschatologie chrétienne et eschatologie sadocite*, dans *Les Manuscrits de la Mer Morte* (*Colloque de Strasbourg*, 25-27 mai 1955), 1957, p. 118-125.

typologique. Mais les autres types représentés sont également d'origine juive. D'une part, on rencontre des allégories morales, mais de type rabbinique : c'est le cas en particulier de l'interprétation des interdits alimentaires (X). Ce type se trouve dans la *Lettre d'Aristée* et chez Philon. Mais il est chez celui-ci un héritage de la tradition et n'a rien à voir avec son allégorisme hellénisant, dont on ne trouve pas trace dans l'*Épître*. D'autre part, on observe une spéculation sur la création en sept jours, figure de la semaine cosmique (XV), qui relève de spéculations sur les premiers chapitres de la *Genèse*. Or ces spéculations joueront un rôle capital dans la théologie judéo-chrétienne : on les retrouvera chez Papias, chez Théophile d'Antioche, dans le *Pasteur* d'Hermas. Elles reposent, nous le montrerons, sur des spéculations juives [83].

Ainsi l'exégèse de l'*Épître* est de type judéo-chrétien. De nombreux autres traits confirment cette origine. On remarquera les traces d'utilisation d'apocalypses juives, *I Hénoch* (IV, 3), *IV Esdras* (XII, 1). De nombreux traits de théologie judéo-chrétienne apparaissent : désignation du Christ comme Bien-Aimé (III, 6), ainsi que dans l'*Ascension d'Isaïe* ; expression spécifiquement juive δικαιώματα (I, 2 ; II, 1) ; importance des spéculations sur la croix (XI-XII) ; affirmation du millénarisme (XV). L'allusion au lait et au miel (VI, 8-19) [84] rappelle les *Odes de Salomon* et suggère l'existence d'un repas accompagnant l'Eucharistie. L'attitude à l'égard du sabbat, des sacrifices, du Temple, atteste également l'appartenance de l'auteur à un milieu juif. Toute l'*Épître* exprime l'effort d'un judéo-chrétien pour détacher les Juifs des observances rituelles et leur montrer dans le christianisme la vraie réalisation du judaïsme. Ceci prouve évidemment que l'auteur n'appartient pas au groupe de Jacques, où l'on conservait les usages juifs. Mais nous avons dit que ce groupe n'était pas représentatif de tout le judéo-christianisme tel que nous l'entendons.

Plus précisément, beaucoup d'éléments rappellent le milieu essénien et apparaissent comme des persistances du judéo-christianisme originel. Ceci est clair pour le traité des deux esprits. Les traits esséniens y sont plus marqués que dans la *Didachè*. Les deux esprits sont personnifiés. Le démon est appelé le Noir (XX, 1) ;

---

[83] P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961 ; R.A. Kraft, *The Epistle of Barnabas, its Quotations and their Sources*, diss., Harvard, 1961.

[84] Voir N.A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI, 8-19*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne (Mélanges M. Goguel)*, Neuchâtel, 1950, p. 62-70.

il s'oppose à l'ange de lumière (XVIII, 1). L'expression «le Noir» reparaîtra chez les Ébionites, dont l'ascendance essénienne est certaine. La mise en commun des biens (XIX, 8) est un trait de la communauté judéo-chrétienne primitive, reprenant un usage essénien. De même, la polémique contre les sacrifices sanglants au profit du culte des lèvres, et contre le Temple de Jérusalem au profit du Temple cosmique et de l'habitation de Dieu dans le cœur (XVI, 7), n'est pas sans précédent dans l'essénisme [85] ; et on ne trouve pas trace du thème proprement chrétien du Christ comme Nouveau Temple.

L'*Épître* présente donc des contacts avec les écrits de Qumrân, mais ces contacts sont analogues à ceux que nous trouvions dans les *Testaments*, la *Didachè* et les *Odes*. Ils sont simplement l'expression du fait que le judaïsme essénien est le milieu dont le christianisme primitif s'est inspiré pour ses structures liturgiques et ascétiques. Il ne s'agit pas ici de l'influence d'un groupe local, mais de traits communs qui se trouvaient en milieu syriaque, que nous retrouverons à Rome mais qui sont ici à situer en Égypte. C'est en effet à l'Égypte que se rattache l'*Épître*. Les témoignages de Clément [87] et d'Origène [88] en sont un indice. On constate par ailleurs des analogies avec les *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens, en particulier le thème de l'ogdoade comme dernier temps de la semaine cosmique (XV).

Quant à la date, le cas que Clément fait de l'*Épître* permet déjà de lui conférer une haute antiquité. Ceci suppose en effet qu'il la fait remonter, comme l'*Apocalypse de Pierre*, aux temps apostoliques. Une indication peut permettre une détermination plus précise. L'*Épître* se situe après la chute du Temple, à laquelle il est fait allusion, mais à une époque où il est question de le rebâtir (XVI, 4). Or ceci est une allusion certaine au règne d'Hadrien. C'est donc vers 120 que doit se situer notre texte. Il reflète un moment de l'histoire du judéo-christianisme d'Égypte, postérieur à celui qu'attestaient les *Oracles Sibyllins* ; la persécution romaine du temps de Trajan paraît apaisée et le conflit est surtout avec les

---

[85] J.M. BAUMGARTEN, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls*, dans *HTR*, 46 (1953), p. 141-159.

[86] L.W. BARNARD, *The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls : some observations*, dans *Scottish Journal of Theology*, 13 (1960), p. 45-59.

[87] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 7, 35, 5. Cf. la discussion de K. WENGST, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, Berlin, 1971, p. 113-120.

[88] ORIGÈNE, *Contr. Cels.*, I, 63.

Juifs. Il est contemporain à cet égard du *Kérygme de Pierre*, cité par Clément d'Alexandrie [89].

Nous rattachons aussi aux œuvres qui témoignent de la gnose de l'Église judéo-chrétienne le *Pasteur* d'Hermas. L'objet précis de l'ouvrage est la discipline de la pénitence, et son contexte, la communauté ecclésiale. Ici encore, l'origine judéo-chrétienne a été contestée. Reitzenstein, dans son *Poimandrès*, Dibelius, dans son commentaire, Peterson, dans un article [90], ont souligné les points de contact du livre avec la littérature hellénistique des visions et en particulier avec les textes d'Hermès Trismégiste. Mais, outre que la question d'influences juives sur ces *Livres* peut se poser, il reste que les caractères judéo-chrétiens sont bien plus considérables, comme l'a montré en dernier lieu Audet [91] : il y a des influences littéraires hellénistiques, mais le fond est judéo-chrétien.

Ceci ressort, d'abord, du genre littéraire des divers morceaux dont est composé l'ouvrage. On y trouve des visions, tout à fait analogues à celles des apocalypses, avec les cieux ouverts et le rôle de l'ange. La seule différence est que le visionnaire est un contemporain et que les visions concernent la vie de l'Église. En ceci, l'ouvrage s'apparente à l'*Apocalypse* de Jean. Hermas est un de ces prophètes, dont la *Didachè* affirmait l'existence, dont l'*Ascension d'Isaïe* regrettait la disparition, dont le montanisme montrera la survivance, et qui apparaissent caractéristiques non de l'existence de charismes de l'Esprit dans l'Église, comme le pense Campenhausen [92], mais de la forme propre que ces charismes prenaient dans la communauté judéo-chrétienne et en particulier dans la mouvance essénienne.

Les autres parties du livre portent également la marque judéo-chrétienne. Les *Préceptes* sont en grande partie un traité du discernement des esprits qui développe le thème des deux voies, tel que nous le trouvons dans la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé*. Les contacts avec ces deux ouvrages et avec les *Testaments* sont multiples : l'ensemble constitue une somme de la théologie morale et ascétique judéo-chrétienne. Quant aux *Paraboles*, elles relèvent de ces visions

---

[89] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, 5, 39.

[90] E. PETERSON, *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, dans *Miscellanea Guillaume de Jerphanion = Orient. Christ. Period.*, 13 (1947), p. 624-635, repris dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 254-270.

[91] J.P AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, dans *RB*, 60 (1953), p. 41-82.

[92] H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, p. 210.

symboliques dont la littérature apocalyptique juive présente de nombreux exemples, en particulier dans *I Hénoch* et dans *IV Esdras*. La comparaison avec ce dernier ouvrage, dont le *Pasteur* est contemporain, est particulièrement importante.

D'ailleurs la dépendance par rapport à l'apocalyptique juive apparaît à de multiples traits, notamment pour ce qui concerne l'angélologie. L'ange de la pénitence était nommé dans *I Hénoch* (XL, 9). Les anges sont chargés de la création (*Vis.*, III, 4, 1). On notera en particulier la doctrine du bon et du mauvais ange (*Mand.*, VI, 2, 1). Elle est en rapport avec la doctrine des deux voies dont nous avons noté l'origine juive. Plus décisive est la doctrine des anges des vices (*Mand.*, II, 3 ; V, 2-3). Elle fait partie du fond commun de la théologie judéo-chrétienne. On la retrouve dans le *Testament de Ruben* (III, 3-6), dans les *Homélies clémentines* (IX, 10). On notera aussi la taille gigantesque des anges (*Sim.*, VIII, 1, 2), le thème des anges servant de trônes dans les ascensions (*Vis.*, I, 4, 3 ; III, 10, 1), qui se retrouve dans l'*Évangile de Pierre* (39). Toute cette angélologie est directement issue de l'apocalyptique juive et de la spiritualité essénienne.

Les traits proprement judéo-chrétiens sont nombreux. La descente aux enfers est liée à la question du salut des saints de l'Ancien Testament, ce qui est la forme judéo-chrétienne de la doctrine, qu'on retrouve dans l'*Évangile de Pierre* et dans l'*Épître des Apôtres* (*Sim.*, IX, 16, 5). La théologie trinitaire emprunte ses catégories à l'angélologie, mais sous une forme différente de ce que nous trouvions dans l'*Ascension d'Isaïe* : le Verbe y apparaît comme le chef des six archanges, lui-même étant le septième. Cette théologie angélomorphique, d'ailleurs orthodoxe, est, nous le montrerons, typiquement judéo-chrétienne. Il en est de même de l'expression « le Nom » pour désigner le Verbe. On la retrouve dans l'*Évangile de vérité*, qui l'emprunte à la théologie judéo-chrétienne. Audet a reconnu le caractère judéo-chrétien de la théologie d'Hermas, mais il en a méconnu la portée, en contestant sa nature trinitaire.

La discipline ecclésiastique est également caractéristique du judéo-christianisme, et manifeste une fois de plus dans ce domaine la forte empreinte de l'essénisme sur les formes d'organisation. J'en citerai deux exemples. Le premier touche la discipline de la pénitence, qui fait l'objet principal du livre. La discipline de l'excommunication temporaire ou à vie y apparaît comme l'expression, en milieu judéo-chrétien, du pouvoir apostolique de remettre

les péchés ou de les retenir [93]. Un autre trait a été signalé par A. Adam [94]. On connaît l'étrange passage où Hermas rapporte comment il a passé une nuit avec des vierges saintes (*Sim.*, IX, 11). Adam rapproche ceci de Tatien (XV) et de *Didachè* (XI, 11). Il est possible qu'il y ait aussi une allusion à ces unions spirituelles chez Paul (*I Cor.*, 7, 36-38). Or ceci paraît se situer dans le contexte de l'idéal essénien, tel que le décrit Philon dans le *De vita contemplativa*. On en trouvera longtemps la trace dans l'institution des vierges συνείσακτοι. Mais c'étaient, comme pour bien d'autres coutumes (l'union de l'Eucharistie et du repas, par exemple), des usages qui étaient liés à une mentalité juive et qu'il ne pouvait être question de maintenir dans le milieu des chrétiens venus du paganisme.

Ainsi le *Pasteur* apparaît comme une des œuvres essentielles pour notre connaissance du milieu théologique et spirituel judéo-chrétien. Le problème de sa date est complexe [95]. On en connaît les données. D'une part, Hermas nous dit qu'il doit transmettre son livre à Clément, peut-être le Pape, ce qui nous situerait vers 90. De l'autre, le *Canon de Muratori* nous dit que le *Pasteur* a été écrit à Rome sous le Pape Pie, vers 140. La solution semble bien être que l'ouvrage présente plusieurs stades de rédaction, dont le premier remonterait aux alentours de 90. C'est dire la valeur que prend le texte, qui, dans son premier état, nous renseigne sur un état très archaïque de la communauté romaine. Les indications qui concernent la hiérarchie, rejoignant celles de la *Didachè*, paraissent le confirmer. Ceci correspond bien, d'ailleurs, à l'état du texte, qui présente des variantes manifestant des remaniements. La plus importante, comme nous le montrerons, est la substitution de l'expression «le Nom du Seigneur», à l'expression typiquement judéo-chrétienne «le Nom», qui n'était plus comprise [96].

La localisation du livre à Rome est attestée par le texte lui-même et ne peut faire aucun doute. Reste la question du milieu. Les influences esséniennes sont très marquées. S'agit-il, comme dans les trois textes que nous avons vus précédemment, de cette empreinte essénienne que présente tout le judéo-christianisme ar-

---

[93] Cf. L. PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund, 1966.

[94] A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, dans *ZKG*, 68 (1957), p. 21-23.

[95] Cf. S. GIET, *Hermas et les Pasteurs*, Paris, 1963, et ma critique dans *RSR*, 52 (1964), p. 103-107.

[96] On ajoutera que l'autorité particulière qu'Origène reconnaît à l'ouvrage est un argument en faveur d'une origine remontant à l'époque apostolique. Il est remarquable en ce sens que le *Pasteur* fasse suite au N.T. dans le *Codex Sinaiticus*.

chaïque dans le domaine de la morale et des institutions ? Y a-t-il une influence plus précise et doit-on voir en Hermas, comme le propose Audet, le fils d'un Essénien converti, venu de Jérusalem à Rome après 70 ? La différence de climat entre le *Pasteur* et l'*Épître* de Clément de Rome, qui en est contemporaine, permet de penser qu'il y a plus dans Hermas que la persistance de traits esséniens primitifs, et de donner raison à Audet quand il voit dans le *Pasteur* la marque d'influences esséniennes postérieures à 70. L'ouvrage serait à rapprocher en cela des *Odes de Salomon,* auxquelles l'apparente son ascétisme mystique.

## IGNACE ET CLÉMENT

Il nous reste à parler de deux œuvres qui relèvent d'un genre particulier : ce sont des lettres adressées par des évêques, les *Lettres* d'Ignace d'Antioche et la *Lettre* de Clément de Rome. Elles ont d'ailleurs des caractères très différents. Les *Lettres* d'Ignace sont l'œuvre la plus importante de l'époque que nous étudions. Par plusieurs de leurs aspects, elles débordent notre étude. D'une part, nous nous trouvons en présence non de spéculations théologiques ou de traditions privées, mais de la foi même de l'Église, transmise à travers la succession des évêques. Par ailleurs, elles sont l'œuvre d'un grand saint, éclairé par l'Esprit, en qui l'idéal du christianisme primitif s'exprime avec une splendeur inégalable.

Mais le seul aspect sous lequel nous envisageons ici Ignace est celui de témoin du judéo-christianisme. Au premier abord, on pourrait hésiter à le rattacher au même milieu que les auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici. D'une part son œuvre présente un caractère très antijudaïsant : « Il est absurde de parler de Jésus-Christ et de judaïser » (*Magn.*, X, 3). Les adversaires qu'il accuse de corrompre la communauté et qu'il combat sans cesse sont des chrétiens influencés par un judaïsme gnostique, qui nient la réalité de l'incarnation et qui prétendent s'appuyer pour cela sur l'Ancien Testament [97]. Nous sommes ramenés à la gnose judaïsante. Or nous avons vu que la lutte contre les tendances judaïsantes caractérisait les judéo-chrétiens, dans l'*Épître de Barnabé* en particulier.

[97] E. MOLLAND, *The Heretics combatted by Ignatius of Antioch*, dans *Journal of Eccl. Hist.*, 5 (1954), p. 1-6 ; repris dans *Opuscula patristica*, Oslo, 1970, pp. 17-23. Cf. aussi L.W. BARNARD, *The Background of St. Ignatius of Antioch*, dans *VC*, 17 (1963), p. 193-206 ; repris dans *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford, 1966, p. 19-30.

Par ailleurs, les développements théologiques que nous trouvons dans Ignace présentent des ressemblances incontestables avec certains des ouvrages dont nous avons parlé, en particulier l'*Ascension d'Isaïe* et les *Odes de Salomon*. Ces deux œuvres nous ont paru se rattacher au christianisme syriaque. Or précisément, Ignace est évêque d'Antioche. Son œuvre présente des traces d'influence de cette théologie syriaque, apparentée à un judaïsme de caractère gnostique, qui connaît à la fois des formes orthodoxes et des formes hétérodoxes. C'est le grand mérite de H. Schlier d'avoir établi ce point avec une minutie qui entraîne la conviction [98].

On remarquera d'abord un certain nombre de traits qui sont typiquement judéo-chrétiens. Ainsi, le Christ est désigné absolument par l'expression «le Nom»: «Vous avez appris que je venais de Syrie enchaîné pour le Nom» (*Eph.*, I, 2). Cette expression se retrouvera dans le *Pasteur*. On notera l'expression «le Bien-Aimé» (ἠγαπημένος) pour désigner le Christ (*Smyrn.*, *Adresse*). Or c'est l'expression ordinaire dans l'*Ascension d'Isaïe,* et elle présente un caractère archaïque. L'image du Christ comme jardinier et de l'Église comme «plantation» (φυτεία) (*Phil.*, III, 1; *Trall.*, XI, 1) est typiquement judéo-chrétienne. On la trouve dans l'*Ascension d'Isaïe* (IV, 3): l'Église est «la plantation que les douze Apôtres du Bien-Aimé auront plantée». Elle figure dans les *Odes de Salomon*, XXXVIII, 17-20 [99].

Ignace présente la descente aux enfers sous sa forme archaïque, comme réponse au problème du salut des saints de l'Ancien Testament: «...les prophètes aussi, étant ses disciples par l'Esprit, l'attendaient comme leur maître. Et c'est pourquoi celui qu'ils attendaient dans la justice les a, par sa présence, ressuscités des morts» (*Magn.*, IX, 2). Bieder remarque que le thème n'appartient pas à la pensée d'Ignace et paraît donc bien un élément reçu de la tradition judéo-chrétienne [100]. Il est vraisemblable qu'Ignace dépend ici d'un midrash de Jérémie dont nous parlerons plus loin.

A propos des hiérarchies célestes, nous avons un passage curieux: «Ne puis-je pas vous écrire des choses du ciel? Mais j'ai peur de vous faire du mal, à vous qui êtes encore des enfants

[98] H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929, p. 175-186.
[99] H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 50. L'expression est familière à la communauté de Qumrân (*DSD*, VIII, 5).
[100] W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, p. 142.

(νήπιοι)... Et pardonnez-moi, (j'ai peur) qu'incapables de recevoir (cette nourriture), vous ne vous étrangliez. Et moi-même, bien que je sois enchaîné et capable de concevoir les choses célestes et les hiérarchies des anges (τοποθεσίας) et les armées des principautés, 'les choses visibles et invisibles', je ne suis pas encore un disciple» (*Trall.*, V, 1-2). On rapprochera *Hébr.*, 5, 11-12: «Sur ce sujet, nous aurions encore beaucoup de choses à dire,... (mais) vous avez encore besoin qu'on vous enseigne les premiers éléments (στοιχεῖα),... (car vous êtes encore des enfants)». Ces deux textes sont de même ordre. On y voit opposés la catéchèse élémentaire, qui est la nourriture des néophytes (voir *I Petr.*, 2, 2), traditionnellement assimilés à des νήπιοι, et les enseignements plus élevés. Nous avons vu que c'est à ces enseignements plus élevés que correspond notre gnose. Or, Ignace déclare ici vouloir s'en tenir à l'enseignement élémentaire. C'est pourquoi la gnose n'apparaît chez lui que par allusion, bien qu'il affirme la connaître.

De ces allusions, l'une est particulièrement remarquable. C'est le célèbre passage d'*Eph.*, XIX, auquel nous aurons souvent à revenir: «Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu. (...) Un astre brilla dans le ciel plus que tous les astres, et sa lumière était indicible, et sa nouveauté étonnait, et tous les autres astres, avec le soleil et la lune, se formèrent en chœur autour de l'astre, et lui projetait sa lumière plus que tous les autres astres. Et ils étaient troublés, se demandant d'où venait cette nouveauté si différente d'eux-mêmes. Alors était détruite toute magie, et tout lien de malice aboli...» (1-3).

Nous étudierons en détail ce texte extraordinaire. De toutes manières sa relation avec l'*Ascension d'Isaïe* paraît certaine, comme Schlier l'a établi. Il s'agit d'un *descensus* du Verbe caché aux anges. On remarquera l'allusion au silence de Dieu: «Il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par J.-C., son Fils, qui est son Verbe sorti du silence...» (*Magn.*, VIII, 2). Mais ce silence est aussi celui de l'évêque, représentant de Dieu: «Plus on voit l'évêque garder le silence, plus on doit le révérer; car celui que le maître de la maison envoie pour garder sa maison, il faut que nous le recevions comme celui même qui l'a envoyé. Donc il est clair que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même» (*Eph.*, VI, 1) [101].

---

[101] Voir H. CHADWICK, *The Silence of Bishops in Ignatius*, dans *HTR*, 43 (1950), p. 169-172. P. MEINHOLD, *Schweigende Bischöfe*, dans *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, 1957, p. 467-490.

Nous touchons ici au caractère proprement syrien, antiochien, de ce judéo-christianisme. Nous y trouvons ce sens du mystère de Dieu, cet accent mis sur la transcendance. Ceci s'exprimera de façon hétérodoxe dans le gnosticisme, qui développera la théologie négative, mais persistera aussi dans la théologie syrienne et réapparaîtra chez un autre grand antiochien, Jean Chrysostome, dans ses Homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. On retrouvera ce trait dans la liturgie syriaque, qui accusera la séparation des saints mystères et du monde profane. Le hiérarque, officiant dans le sanctuaire, est l'image visible du Dieu caché. Ceci restera une constante du génie religieux antiochien, sous le vernis superficiel de l'hellénisme.

J'ajouterai enfin qu'un des caractères des *Lettres* d'Ignace est l'organisation hiérarchique à trois degrés de la communauté : « Ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu, des presbytres, qui tiennent la place du sénat (συνέδριον) des Apôtres, et des diacres..., à qui a été confié le service de Jésus-Christ » (*Magn.*, VI, 1). Or cette division tripartite si ferme n'est pas sans rappeler la structure de la communauté essénienne, comme nous le verrons, et s'enracine ainsi dans le judéo-christianisme. Elle paraît constituée sur le modèle de la première communauté monarchique, celle de Jérusalem, dont Antioche est si proche.

On ajoutera que les échos de la vie liturgique que nous rencontrons dans Ignace rappellent les *Odes de Salomon*. On connaît le célèbre passage : « Mais il n'y a plus en moi qu'une eau vive qui murmure... : Viens vers le Père » (*Rom.*, VII, 2). Ceci rappelle *Od.*, XI, 6 : « Des eaux parlantes ont touché mes lèvres, jaillissant de la fontaine du Seigneur ». L'un et l'autre passage évoquent l'eau vive du baptême judéo-chrétien [102]. Les nombreuses allusions à l'onction parfumée, par exemple : « Si le Seigneur a reçu une onction sur la tête, c'est afin d'exhaler pour son Église un parfum d'incorruptibilité » (*Eph.*, XVII, 1), se retrouvent dans les *Odes* : « Mes narines se sont réjouies de la bonne odeur du Seigneur » (XI, 13), et soulignent l'importance des rites d'onction en Syrie.

Enfin un dernier trait tout à fait spécifique d'Ignace n'est pas sans rencontrer un parallèle juif remarquable. Les *Lettres* d'Ignace sont remplies de la pensée du martyre. L'une des expressions qui lui sont familières est celle d'offrir sa vie « en rançon » (ἀντίψυχον)

[102] Cf. V. CORWIN, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960, p. 204-207.

pour ses frères (*Eph.*, XXI, 1; *Smyrn.*, X, 2). Or il se trouve que nous possédons une homélie juive écrite en grec, sans doute à Antioche même, et du temps même d'Ignace. C'est l'ouvrage appelé *IV^e Livre des Macchabées* et qui est un éloge des héros de la révolte juive contre Antiochus. Or, comme l'a remarqué Dupont-Sommer dans son édition [103], on y retrouve la même expression que chez Ignace: «Reçois mon âme comme rançon (ἀντίψυχον) de leurs âmes», dit le vieil Éléazar (VI, 29), et encore: «Leur vie a servi pour ainsi dire de rançon pour le péché de notre peuple» (XVII, 22).

La *Lettre* de Clément de Rome pose un problème analogue à celles d'Ignace. La présence d'éléments hellénistiques y est évidente. Sanders a relevé l'usage d'expressions typiquement stoïciennes [104]. On notera en particulier σύγκρασις et συμπνεῖν pour marquer l'union des membres de l'Église, διοίκησις pour désigner la disposition du κόσμος. On relèvera aussi certaines allusions hellénistiques: l'histoire du phénix pour symboliser la résurrection (XXV, 2-5), ou celle de l'alternance du jour et de la nuit (XXIV, 3), qui est dans Sénèque (*Epist.*, XXXVI, 10-11). On remarquera toutefois que l'allusion aux Danaïdes et à Dircé, qui était considérée comme la plus frappante, résulte sans doute d'une faute de lecture [105].

Mais ceci dit, le milieu théologique de Clément est judéo-chrétien, comme l'ont bien vu Harnack et Wrede [106]. Et sur ce point, le livre de Sanders est contestable. Seulement, ce judéo-christianisme est tout différent de celui d'Antioche. Il ne se rattache aucunement à un judaïsme ésotérique et gnostique. Goppelt a remarqué à juste titre l'absence totale de spéculations de cet ordre [107]. L'ouvrage se rattache à la littérature juive d'édification, à tendance

---

[103] A. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième Livre des Machabées*, Paris, 1939, p. 83-85. Cf. aussi O. PERLER, *Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochen und die ältesten Martyrerberichte*, dans *Riv. Arch. Crist.*, 25 (1949), p. 47-72.

[104] L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain, 1943, p. 99-140. Voir aussi G. BARDY, *Expressions stoïciennes dans la I^a Clementis*, dans *RSR*, 12 (1922), p. 73-85; O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes*, Bonn, 1964.

[105] A. DAIN, *Notes sur le texte grec de l'Épître de saint Clément de Rome*, dans *Mél. Lebreton*, I (= *RSR*, 39 [1951]), p. 353-361.

[106] E. PETERSON a montré que le genre littéraire de la *Lettre* était juif, plus que celui des Épîtres pauliniennes (*Das Praescriptum des I. Clemens-Briefes*, dans *Pro Regno et Pro Sanctuario. Studies in honour of G. van der Leeuw*, Nijkerk, 1950, p. 351-358; repris dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 129-136.

[107] L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, p. 224.

morale, telle que nous la trouvons dans le judaïsme palestinien et qui se continuera dans les *midrashim*. Goppelt a très justement noté que cet aspect s'accordait davantage avec le moralisme latin [108]. L'*Épître* se développe sur un fond judéo-stoïcien.

Nous pouvons noter d'abord quelques traits de la théologie archaïque. Le Christ est désigné comme «le Nom», en tant que Verbe créateur (LIX, 3). L'expression «le Bien-Aimé» apparaît à diverses reprises (LIX, 2 et 3). On remarquera aussi l'usage que fait l'*Épître* de *midrashim*, en particulier d'un *midrash* d'Ézéchiel qui circulait dans la communauté de Rome et qui relève d'un genre spécifiquement juif. Clément apparaît en cela en contact avec la littérature de la communauté archaïque, lui-même représentant un second temps. Les considérations du chapitre XX sur l'ordre de la création comme expression de la volonté de Dieu se retrouvent dans *II Hénoch* et dans les *Testaments* [109].

Mais le plus important est que l'*Épître* présente plusieurs exemples d'un genre typiquement judéo-chrétien, celui de la *haggada* homilétique, qui présente une suite de personnages de l'Ancien Testament comme modèles de vertus [110]. Ce genre apparaît déjà dans la *Sagesse* grecque, avec l'éloge des Pères. On le trouve dans l'*Épître aux Hébreux* (11, 1-40), à propos de l'éloge de la foi. Il apparaît dans le *IVe Livre des Maccabées* (XVI, 20-21). Les *Testaments des XII Patriarches* relèvent d'un genre analogue. Il se trouve également attesté, se rattachant sûrement à des sources juives, dans la liturgie des *Constitutions Apostoliques* (VIII, 1, 13-16). L'iconographie juive enfin, celle de Doura Europos, comme les peintures des catacombes, atteste l'existence de ces séries de personnages, qui remontent à des prototypes anciens [111].

Or, de ceci, l'*Épître de Clément* présente plusieurs exemples. Il y a une *haggada* des effets de la jalousie (IV, 1-13), dont les exemples sont Caïn, Esaü, les frères de Joseph, Aaron et Marie, Dathan et Abiron, les ennemis de David [112]. Nous avons ensuite un éloge

[108] L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 240.

[109] Voir W.C. VAN UNNIK, *Is I Clement 20 purely stoic?*, dans *VC*, 4 (1950), p. 181-189. A. JAUBERT, *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis*, dans *VC*, 18 (1964), p. 193-203.

[110] Voir H. THYEN, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955, p. 11-39.

[111] Voir A.G. MARTIMORT, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, dans *Riv. Arch. Crist.*, 25 (1949), p. 105-114.

[112] K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tubingue, 1966, p. 48-135.

des saints de l'Ancien Testament: Hénoch, modèle d'obéissance (IX, 3), Noé, de fidélité (IX, 4), Abraham, de foi (X, 1-7), Lot, d'hospitalité (XI, 1-3), Rahab, d'hospitalité également (XII, 1-7). Le choix de ces exemples peut paraître curieux. Il est certainement traditionnel, car ces personnages reviennent fréquemment dans les textes et les monuments anciens. On remarquera l'importance donnée à des non-juifs, où peut percer l'intention apologétique, comme dans *II Hénoch*.

Plus loin, nous avons un éloge de l'humilité. Les premiers nommés sont les pénitents, Élisée, Élie, Ézéchiel, vêtus de peau de chèvres, ce qui rappelle *Hébr.*, 11, 37 (XVII, 1). Abraham a reconnu être poussière et cendre (XVII, 2), Job confesse que nul n'est exempt de souillure (XVII, 4). A Moïse, Clément attribue ce mot qui doit venir d'un apocryphe: «Je ne suis qu'une vapeur (ἀτμίς) s'échappant d'une marmite» (XVII, 6). David a prononcé le *Miserere* (XVIII, 2-19). Plus loin, Abraham, Isaac et Jacob sont présentés comme modèles de ceux qui marchent dans les voies de Dieu (XXXI, 2-4).

## TRADITIONS DES PRESBYTRES

Nous avons énuméré jusqu'ici les principaux monuments qui subsistent de la période judéo-chrétienne de l'histoire de la théologie. Mais à côté de ces documents écrits, la question se pose de savoir si certaines traditions orales venant de ce même milieu n'auraient pas subsisté et été consignées postérieurement. Or, nous avons sur ce point deux témoignages essentiels. Le premier est celui de Papias, et le second, celui de Clément d'Alexandrie. L'un et l'autre déclarent avoir mis par écrit des traditions venues des Apôtres. Il faut entendre ceci non pas des Apôtres eux-mêmes, mais bien du milieu apostolique, c'est-à-dire de la communauté judéo-chrétienne primitive. L'étude de ces traditions nous fera atteindre, par une voie différente, les mêmes doctrines que nous avons trouvées dans les textes écrits et apportera ainsi une confirmation de leur caractère judéo-chrétien.

Papias nous est connu principalement par Irénée et par Eusèbe. Le témoignage du premier est d'autant plus précieux qu'il appartient au même milieu que Papias et qu'il lui est de peu postérieur. Il écrit: «Papias, disciple de Jean et compagnon de Polycarpe, homme antique, atteste ces choses par écrit dans le quatrième de

ses livres. Il en avait écrit cinq» (*Adv. haer.*, V, 33, 4). Irénée a connu Polycarpe. Son témoignage sur Papias est donc de première main. Il nous atteste qu'il a appartenu à une génération encore contemporaine des Apôtres [113]. Il témoigne aussi de son origine asiate. D'autre part, Irénée a connu l'œuvre de Papias. On sait le sens qu'il a de la tradition apostolique. C'est ce sens de la tradition qui lui fait donner tant de prix à l'œuvre de Papias, en tant qu'elle le mettait en contact avec les temps apostoliques.

Ceci nous pose aussitôt une question, qui commande l'étude que nous abordons. On peut entendre par tradition à l'époque d'Irénée deux choses différentes. D'une part, il existe une transmission officielle de la foi, telle qu'elle s'exprime par «la règle de foi», et dont l'organe est la succession des évêques. Cette tradition est écrite et orale à la fois. Elle porte sur les vérités principales. Par ailleurs, il existe à cette époque des traditions orales, portant sur des domaines très divers, et qui remontent non aux Apôtres eux-mêmes, mais à la génération apostolique, à la première communauté. Elles ont joui à cause de cela d'une grande autorité au second siècle. Cependant, elles ne nous font pas atteindre la tradition au sens dogmatique du mot, mais seulement des traditions antiques. Or, le contenu de ces traditions est précisément ce qui fait l'objet de notre étude, à savoir la théologie de la communauté chrétienne des temps apostoliques. C'est dire leur importance pour notre propos.

Ceci nous est confirmé par le second témoignage que nous possédons sur Papias, celui d'Eusèbe. Celui-ci nous a transmis la préface de l'ouvrage de Papias, dont il nous donne le titre, *Exégèses des paroles du Seigneur*: «Je n'hésiterai pas à rassembler pour toi (dans ce livre) toutes les choses que j'ai apprises des presbytres et que j'ai fixées dans ma mémoire, en même temps que mes interprétations (ἑρμηνείαις)... Si par hasard venait quelqu'un qui avait fréquenté les presbytres, je l'interrogeais sur les paroles de ceux-ci, sur ce qu'avaient dit André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu ou quelque autre disciple du Seigneur, ou sur ce que disaient Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Je pensais en effet que ce qui vient des livres, n'est pas aussi utile que ce qui vient d'une parole vivante et permanente» (*HE*, III, 39, 3-4).

[113] Voir E. GUTWENGER, *Papias. Eine chronologische Studie*, dans *ZKT*, 69 (1947), p. 416.

Ce texte est explicite. Par presbytres, Papias semble désigner de façon globale le milieu de la première communauté, aussi bien les Apôtres que les autres. Ce n'est donc pas l'enseignement des Apôtres comme tel qui l'intéresse. Par ailleurs, il distingue clairement les livres, qui sont les Écritures canoniques, et les traditions orales qui sont autre chose et à quoi il s'intéresse particulièrement. On ne saurait mieux situer ce qu'il nous transmet : ce sont des doctrines, issues de la communauté judéo-chrétienne, mais qui ne font pas partie de la tradition officielle de l'Église ; c'est proprement la théologie de la première communauté. Papias a par ailleurs un apport personnel : lui-même a fait des ἑρμηνεῖαι, il a été exégète et théologien ; il représente à ce titre une source distincte et postérieure, mais qui relève aussi de la théologie judéo-chrétienne.

Nous laissons de côté les traditions purement historiques. Plusieurs points sont importants. André de Césarée nous rapporte que Papias enseignait que Dieu avait confié à certains anges l'administration de la terre et qu'ils trahirent cette mission [114]. L'origine judéo-chrétienne de cette doctrine est évidente. Or, elle se retrouvera chez Athénagore, Irénée et Grégoire de Nysse, qui la présenteront comme une παράδοσις [115]. C'est le type de ces spéculations judéo-chrétiennes que leur caractère archaïque a fait considérer comme des traditions vénérables. C'est un des aspects de la théologie judéo-chrétienne, nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises, que l'importance donnée à l'angélologie.

Une seconde doctrine — et la plus importante — que Papias déclare tenir de la tradition est celle du millénarisme. La doctrine est dans l'*Apocalypse* de Jean. Mais elle revêt chez Papias des développements qui relèvent de l'influence de l'apocalyptique juive et en particulier de l'*Apocalypse de Baruch*. Irénée nous rapporte ces développements. C'est à cause de son respect de la tradition qu'il les a adoptés (*Adv. haer.*, V, 33, 3). Eusèbe, qui est aussi explicite, est plus sévère. Il parle de παράδοξά τινα, que Papias enseigne « comme venus à lui par la tradition » (III, 39, 8) et de τινὰ μυθικώτερα (III, 39, 11). Ici encore, c'est l'autorité de l'antiquité qui a assuré à ces spéculations judéo-chrétiennes la fortune qu'elles garderont jusqu'au IVe siècle. Eusèbe parle à ce propos de

[114] E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, 2e éd., Giessen, 1905, p. 96.

[115] Voir J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 2e éd., Chevetogne, 1953, p. 62-67. [3e éd., Paris, 1990, p. 70-75.]

certaines paraboles singulières (ξένας) du Sauveur et d'enseignements de lui. Mais il ne précise pas de quoi il s'agit.

D'autres données intéressantes sont rapportées par Irénée «aux presbytres, disciples des Apôtres», ce qui désigne évidemment le même milieu que celui dont Papias rapporte les traditions. L'une est relative au transfert au Paradis après leur mort, avec leur corps, d'Hénoch et d'Élie, «comme prémices de l'incorruptibilité» (V, 5, 1). Nous avons rencontré ce trait dans *II Hénoch*. Il est en relation avec la doctrine judéo-chrétienne de la résurrection anticipée des saints de l'Ancien Testament. Une autre est relative à la diversité des demeures paradisiaques: les cieux, le paradis et la cité, ceci étant mis en relation avec *Mt.*, 13, 8, sur la semence qui donne cent, soixante ou trente de rendement (V, 36, 1). Or ce texte de *Mt.* est l'objet de spéculations parallèles dans le traité pseudo-cyprianique *De centesima sexagesima tricesima*, qui contient beaucoup d'éléments judéo-chrétiens [116].

Ainsi, la critique interne confirme bien les données externes pour nous faire voir dans les traditions rapportées par Papias une forme de théologie judéo-chrétienne. Il est clair que ces traditions nous font remonter à une date très haute. Certaines peuvent venir de la communauté palestinienne d'avant 70; d'autres remontent aux alentours de 80 et se rattachent à un milieu asiate. D'ailleurs, c'est en Asie que le millénarisme prend tout son développement, dans la communauté issue de Jean. Il s'agit d'un judéo-christianisme de couleur messianique, peut-être apparenté à certains éléments zélotes, comme nous le verrons. C'est en Asie Mineure que le nationalisme juif semble être resté le plus vivace, parce que la tolérance y était plus grande. C'est donc tout un aspect nouveau du judéo-christianisme qui nous apparaît à travers Papias.

Telles sont quelques-unes des traditions rapportées par Papias. Anastase le Sinaïte nous dit par ailleurs «qu'il avait commenté l'Hexaméron en l'interprétant du Christ et de l'Église» et qu'il avait «interprété le récit du paradis en l'appliquant à l'Église du Christ» (Preuschen, p. 96). Il s'agit vraisemblablement des ἑρμηνεῖαι, des travaux exégétiques personnels de Papias, dont parlait Eusèbe. Ceci atteste l'existence d'une exégèse théologique des premiers chapitres de la *Genèse* dans le judéo-christianisme. Nous avons déjà rencontré cette exégèse dans l'*Épître de Barnabé*. Nous

---

[116] Édité par R. REITZENSTEIN, *Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens*, dans *ZNW*, 15 (1914), p. 74-88. [Reproduit dans *PLS*, I, 53-67.]

aurons à constater l'importance de ces spéculations sur la *Genèse* pour la théologie trinitaire et la théologie ecclésiale judéo-chrétiennes. Elles apparaissent comme un des points essentiels de l'activité théologique judéo-chrétienne, comme une des formes principales de sa gnose. Or, ceci est évidemment dans le prolongement de spéculations juives ésotériques sur ces chapitres, dont l'explication, on le sait, était réservée chez les Juifs à une minorité.

Il est possible enfin que nous ayons l'écho des traditions des presbytres asiates dans l'interprétation de plusieurs paraboles évangéliques que nous trouvons dans Origène. En effet, à propos de la parabole du Bon Samaritain, celui-ci écrit : « Un des presbytres disait... que l'homme qui descend (de Jéricho) est Adam, Jérusalem le paradis, Jéricho le monde, les larrons les puissances mauvaises,... le Samaritain le Christ » (*Ho. Luc*, 34, 3 ; *GCS*, 1930[1], p. 201) [117]. Or cette même exégèse se trouve déjà dans Irénée. Comme il est peu vraisemblable qu'Origène appelle Irénée « un des presbytres », il reste que la source commune est la tradition des presbytres. Il est dès lors possible que les exégèses analogues que nous trouvons dans le *Commentaire sur Matthieu* d'Origène viennent de la même source, peut-être de Papias. Peut-être sont-ce ces exégèses qu'Eusèbe désigne du terme de παραβολὰς ξένας.

On peut rattacher au même milieu certaines traditions qu'Irénée attribue à des « anciens » ou à des « prédécesseurs », mais qui ne sont pas mises directement en relation avec Papias et le milieu apostolique et qui doivent représenter une source différente. L'une renvoie sans doute à un ouvrage anti-marcionite, attribué à un presbytre. Il y est question de la descente aux enfers comme salut apporté aux saints de l'Ancien Testament (IV, 27, 2). Nous verrons le caractère judéo-chrétien de la doctrine. Une autre, qui renvoie à un « prédécesseur », parle de l'extension des mains du Christ sur la croix comme symbole de la réconciliation des Juifs et des Gentils (V, 17, 4). Ceci relève d'une théologie de la croix où nous verrons un des traits du judéo-christianisme et qui peut se rattacher au milieu johannique [118].

Nous avons parlé jusqu'ici des traditions orales venant des presbytres asiates à travers Papias et Irénée. Mais il est un autre auteur, dans un autre milieu, qui déclare également avoir recueilli

---

[117] Voir J. DANIÉLOU, *Le Bon Samaritain*, dans *Mél. André Robert*, Paris-Tournai, 1957, p. 457-465.

[118] A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, 1956, p. 228.

des traditions orales antiques. Et cet auteur est Clément d'Alexandrie. Celui-ci rapporte, au début des *Stromates*, comment il a reçu de la tradition orale des enseignements mystérieux, qu'il s'est, après hésitation, décidé à rédiger (I, 1, 11-13). Ces traditions orales, de qui les tient-il ? Et quel est leur contenu ? Bousset a tenté de montrer qu'elles venaient principalement de Pantène, à qui Clément se réfère à plusieurs reprises et qu'il dit avoir été son maître. Elles représenteraient les traditions premières de l'École d'Alexandrie [119]. Ceci est certainement vrai pour une partie d'entre elles.

Bousset s'efforce alors de déterminer ce qui, dans l'œuvre de Clément, remonte à ces traditions scolaires alexandrines. Il mentionne en particulier les *Eclogae propheticae*, les *Adumbrationes* et une partie des *Stromates*. Cet ensemble est constitué principalement par des exégèses de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les *Eclogae* comprennent des commentaires des premiers chapitres de la *Genèse*, puis une longue interprétation du *Ps*. 18. Les *Adumbrationes* portent sur les *Épîtres catholiques*. Les *Stromates*, au dire de Clément lui-même, partent «de la genèse du monde» (I, 1, 15). Les *Eclogae* sont caractéristiques du type d'exégèse qui est ici en question. Les cieux sont interprétés des anges protoctistes. Ceux-ci sont les intermédiaires à travers lesquels Dieu a suscité les alliances successives. D'autres ordres angéliques leur sont subordonnés. L'âme dans sa montée vers Dieu revêt successivement leurs formes (51-57).

Or, Bousset remarque que, dans ces passages, il est question de traditions orales reçues [120]. Le paragraphe 50 des *Eclogae*, qui précède ceux que nous citions, parle d'un πρεσβύτης. Le paragraphe 56, le plus important de ceux qui parlent des protoctistes, mentionne Pantène. Nous savons par ailleurs que Pantène interprétait les Écritures. Et Eusèbe nous dit que Clément «mentionne expressément Pantène comme son maître et rapporte les explications des Écritures et les traditions qu'il a reçues de lui» (*HE*, VI, 13, 2). Bousset conclut de tout cela que l'ensemble exégétique dont nous parlons représente la mise par écrit par Clément de l'enseignement oral de Pantène.

L'hypothèse est séduisante, mais elle n'a pas résisté à l'analyse. imultanément Casey (*The Excerpta ex Theodoto*, Londres, 1934, . 11-14) et Munck (*Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*, tuttgart, 1933, p. 151-205) ont montré qu'elle n'avait pas de base

[119] W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (*FRLANT* 6), ittingen, 1915, p. 190-198.

[120] W. BOUSSET, *op. cit.*, p. 157-173.

solide. L'allusion à Pantène dans *Eclogae* 56 se trouve parmi d'autres et ne concerne pas le sujet précis du passage. Par ailleurs, cette incise marque que l'ensemble n'est pas une citation de Pantène. Donc, il serait vain de vouloir reconstituer la pensée de Pantène d'après ces passages. Mais la question des sources reste ouverte. Il est sûr que ces passages présentent des doctrines trop caractéristiques pour être entièrement de l'invention de Clément, d'autant qu'elles ne sont pas dans la ligne de ses pensées ordinaires.

Or ces doctrines, nous pouvons les situer. Le développement de l'angélologie caractérise la littérature juive apocalyptique. Plus particulièrement la doctrine des protoctistes, des anges premiers-nés, se rattache aux traditions juives [121]. La doctrine des âmes revêtant les formes successives des hiérarchies angéliques se trouve dans l'*Ascension d'Isaïe*. Par ailleurs, un certain nombre d'autres doctrines curieuses se trouvent dans ces passages : la théorie des alliances successives et de leur relation avec les anges ; la conception que Dieu a un corps, ce qui est en contradiction avec le reste de l'œuvre de Clément ; l'opposition entre l'élément masculin, qui est le principe de ce qui est valable dans le monde, et l'élément féminin, qui est la source de ce qui est faiblesse. Or P. Collomp a remarqué jadis que ces doctrines se retrouvaient dans les écrits pseudo-clémentins [122], qui sont judéo-chrétiens et contiennent de nombreux éléments de théologie juive.

Ceci nous conduit donc à reconnaître que le caractère principal des passages en question est leur couleur judaïque et nous permet d'écarter la théorie de Bousset qui voyait dans nos passages l'enseignement oral de l'école alexandrine avant Clément. Il ne s'agit pas de la tradition scolaire alexandrine, telle qu'elle existait déjà chez les juifs hellénisés avec Philon — et qui représente un tout autre courant. Ici, nous sommes en contact avec un enseignement juif palestinien. On a proposé d'y voir le fruit du passage de Clément en Palestine, où il aurait rencontré des rabbins juifs. Mais une autre remarque va nous orienter ailleurs. Nous observerons qu'à propos de cet enseignement, Clément insiste sur son caractère traditionnel. Ce qu'il a voulu, c'est mettre par écrit des traditions orales, pour qu'elles ne se perdent pas. Et ces traditions orales, ce sont pour lui des traditions qui remontent aux temps apostoliques.

[121] F. SAGNARD, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, *SC*, 23, Paris, 1948, p. 77.

[122] P. COLLOMP, *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies pseudo-clémentines*, dans *Rev. de Philologie*, 37 (1913), p. 19 et suiv.

Dans le passage qui suit les mentions de ses maîtres, nous lisons en effet ceci : « Ceux-ci gardent la vraie tradition (παράδοσις) de la bienheureuse didascalie, reçue directement de Pierre, de Jacques, de Jean, de Paul, les saints apôtres, transmise de père à fils (rares sont les fils qui ressemblent à leurs pères), et grâce à Dieu ils sont arrivés jusqu'à nous pour y déposer les germes venus des ancêtres et des apôtres. Et je sais que les lecteurs se réjouiront non du présent développement littéraire, mais de la seule conservation des traditions par ces notes. Cette esquisse est en effet d'une âme qui n'a que le désir de garder intacte la bienheureuse tradition » (*Strom.*, I, 1, 11-12). Eusèbe de son côté écrit : « Dans le premier livre des *Stromates*, Clément nous montre qu'il est lui-même tout proche de la succession des Apôtres. Il promet aussi dans cet ouvrage de commenter la Genèse. Dans son traité *Sur la Pâque*, il confesse qu'il a été contraint par ses amis de rapporter par écrit les traditions qu'il avait reçues de vive voix des anciens presbytres » (*HE*, VI, 13, 8-9).

Le cas est parallèle à celui d'Irénée. Clément d'Alexandrie a connu lui aussi des traditions orales venant non des Apôtres eux-mêmes, mais du milieu apostolique, et qui donc relèvent de la théologie judéo-chrétienne. Il rappelle en d'autres passages ce caractère oral : « Les presbytres n'écrivaient pas » (*Eclog.*, 27) ; « Cette doctrine (γνῶσις) nous est venue oralement (ἀγράφως) des Apôtres » (*Strom.*, VI, 7, 61). Le relais de ces doctrines a été pour lui les anciens d'Alexandrie, qui rejoignent les temps apostoliques, peut-être Pantène en particulier, mais seulement en tant qu'intermédiaire. Il s'agit donc d'une tradition judéo-chrétienne, mais distincte de la tradition asiate des presbytres de Papias, et qui relie la communauté d'Alexandrie à la fin des temps apostoliques.

Le contenu de ces traditions confirme cette conclusion. On remarquera qu'elles comprennent pour une bonne part des exégèses de la *Genèse*. Or, nous avons vu qu'il en était de même pour Papias. Par ailleurs, nous avons dit qu'à Alexandrie même le Pseudo-Barnabé se faisait l'écho d'exégèses de ce genre. Nous savons d'autre part qu'en milieu juif et judéo-chrétien l'exégèse de la *Genèse* était l'occasion de spéculations ésotériques, qui devaient par conséquent n'être pas mises par écrit, pour n'être pas divulguées imprudemment [123].

[123] Sur ces spéculations dans le judaïsme tardif voir E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'Anankè*, dans *RB*, 55 (1948), p. 199-214 [Repris en allemand dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 107-128] ; A. DUPONT-SOMMER, *Adam père du monde*, dans *RHR*, 119 (1939), p. 182-203.

C'est avec hésitation que Clément en rédige quelques-unes. Nous constatons aussi que ces exégèses de la *Genèse* ont tenu un grand rôle dans la théologie des gnostiques alexandrins, en particulier des Ophites et des Valentiniens. Or, nous savons combien les gnostiques dépendent des judéo-chrétiens dans le matériel qu'ils utilisent. Nous pouvons donc dire que dans le judéo-christianisme en général, et à Alexandrie en particulier, la théologie savante, la gnose, a en grande partie consisté en commentaires de la *Genèse*, dont les *Eclogae* nous laissent des fragments éminents.

On observera par ailleurs que Clément parle d'un enseignement venu des Apôtres. Papias nous disait la même chose à propos de l'enseignement qu'il tenait des presbytres. Ce trait demande une explication. Nous avons vu qu'un des aspects de la théologie judéo-chrétienne consistait en révélations soi-disant faites par Jésus à ses apôtres, lors de la transfiguration *(Apocalypse de Pierre)* ou après la résurrection *(Épître des Apôtres)*. Les gnostiques égyptiens feront une grande place à ces traditions et prétendront les opposer à celle de la succession des Apôtres. Or, Clément ne nie pas l'existence de traditions orales distinctes de l'enseignement officiel et concernant des doctrines plus hautes. On peut se demander s'il ne fait pas allusion à des révélations de cet ordre, qui relèveraient ainsi d'un genre littéraire judéo-chrétien et que les gnostiques auraient déformées dans le sens de leur système propre.

Il reste à déterminer le milieu auquel appartenaient ces presbytres de Clément. Il paraît très différent de celui des presbytres asiates. On n'y trouve pas trace de millénarisme. Par contre, nous avons relevé des contacts avec l'ébionisme. On penserait donc à un milieu essénien chrétien. On remarquera qu'à la fin du *Pédagogue*, Clément nous donne une version des deux voies qui relève de la catéchèse essénienne. Or, nous nous souviendrons que les deux ouvrages que nous avons jusqu'ici reconnus comme se rattachant au judéo-christianisme égyptien, les *Oracles sibyllins* et l'*Épître de Barnabé*, présentaient également des traits esséniens accusés. Et le premier était en outre apparenté à l'ébionisme.

Ceci permet de compléter ce que nous avons dit plus haut concernant les origines si obscures de l'Église d'Alexandrie. Elle aurait été en partie au moins constituée par des Esséniens convertis au christianisme et venus de Palestine après 70 [124]. C'est là ce qui

[124] On notera en ce sens l'existence en Égypte de l'*Évangile selon les Hébreux* (CLÉM. ALEX., *Strom.*, II, 9, 45).

expliquerait le caractère de leur théologie, plus proche de l'ébionisme que celle des judéo-chrétiens de Syrie ou de Rome. Très mêlés à la colonie juive, sans grand rapport avec les milieux plus hellénisés des Hérodiens et des disciples de Philon, ils auraient été persécutés avec les Juifs d'Alexandrie. Leur existence serait restée précaire et clandestine. C'est seulement quand l'atmosphère serait devenue plus paisible que le christianisme aurait pu s'étendre dans les milieux plus hellénisés et que serait apparu l'alexandrinisme proprement dit, avec Pantène et Clément.

*
* *

Avec les traditions des presbytres, nous avons achevé l'étude des sources directes de la théologie judéo-chrétienne. Nous avons en même temps précisé ses caractères principaux et discerné ses divers courants. Il reste à ajouter qu'à ces sources directes doivent être jointes des sources indirectes. Nous voulons dire par là qu'il est possible de reconnaître des doctrines judéo-chrétiennes chez les auteurs ultérieurs, grâce à la discrimination qu'il nous a été possible d'opérer. Il est clair qu'ici le discernement est plus délicat et que l'utilisation des données devra demander plus de prudence. Mais elle nous apportera d'utiles informations, là où l'origine judéo-chrétienne des doctrines est par ailleurs assurée.

Ces sources indirectes sont principalement de trois sortes. D'une part, il y a les Pères de l'Église du second et du troisième siècle. Il est clair que la théologie judéo-chrétienne a laissé chez eux de multiples traces. Cela est vrai surtout du second siècle, qui reste dans la continuité des temps apostoliques et garde un contact vivant avec le judéo-christianisme. Théophile d'Antioche, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie sont à cet égard des sources très précieuses. Kretschmar nous l'a montré pour Théophile [125]. Avec Origène, la tradition orale perd de son prestige, comme l'a bien montré Hanson [126], mais il n'en reste pas moins que des auteurs comme Hippolyte de Rome et Méthode d'Olympe, sans parler d'Origène lui-même, nous offrent encore beaucoup d'éléments qui lui sont empruntés.

[125] G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956, p. 27-52.

[126] R.P.C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres, 1954, p. 192.

La seconde source est constituée par les apocryphes tardifs du Nouveau Testament. Nous n'avons retenu comme judéo-chrétiens que ceux dont la date nous a paru pouvoir être fixée à une époque archaïque et dont la forme relève des genres littéraires judéo-chrétiens. Mais il est clair que toute cette littérature comprend des éléments considérables venus du judéo-christianisme, d'autant que son caractère populaire s'apparente au style imagé des œuvres judéo-chrétiennes.

La dernière source est la littérature hétérodoxe archaïque. Elle est très importante, dans la mesure où le matériel dont nous disposons est ici considérable, surtout après les découvertes de Nag Hammadi. La frontière n'est pas toujours facile à tracer entre ce qui relève de la grande Église et ce qui relève des courants latéraux. Elle ne s'est parfois dégagée que peu à peu, même si les divergences doctrinales sont nettes. Il n'en reste pas moins que ce que nous trouvons dans cette littérature, du fait qu'elle est l'écho déformé du judéo-christianisme, constitue un témoignage sur celui-ci. Ceci est vrai des doctrines, mais l'est aussi des usages cultuels, comme l'a montré Sagnard, ou des tendances ascétiques. Il importe donc de donner une esquisse de cette littérature à laquelle nous avons à faire appel, non pour son contenu propre, mais pour ce qu'elle nous apprend du judéo-christianisme.

CHAPITRE II

# LE JUDÉO-CHRISTIANISME HÉTÉRODOXE

A côté d'une gnose judéo-chrétienne orthodoxe, dont nous venons de parcourir l'héritage littéraire, les documents anciens nous font connaître l'existence de sectes judéo-chrétiennes hétérodoxes. La relation de ces deux groupes a été l'objet d'hypothèses diverses. Schoeps identifie le judéo-christianisme avec l'ébionisme et pose ainsi un primat de l'hétérodoxie [1]. C'est la thèse qu'a reprise récemment Wolfson. Bauer pense plutôt à un foisonnement de tendances dont l'orthodoxie se dégagera progressivement comme la tendance dominante [2]. Turner a récemment repris la question dans une perspective plus juste à notre avis, en montrant que dès l'origine nous avons une tradition de la Grande Église autour de laquelle foisonnent les sectes hétérodoxes [3].

Le problème de l'hétérodoxie se pose toutefois ici de façon différente de ce qu'elle sera plus tard. L'arrière-fond commun est le judaïsme des apocalypses, qui présente lui-même une tradition orthodoxe et des hérésies diverses. Le judéo-christianisme spéculatif partage les représentations de ce milieu. Mais lui-même se diversifie dans son prolongement. Nous avons un judéo-christianisme orthodoxe, dont nous avons parlé. Mais à côté de lui se développent, dans le prolongement de l'hétérodoxie juive, divers courants de judéo-christianisme hétérodoxe [4]. Notre objet étant dans ce livre l'histoire de la théologie chrétienne archaïque, nous n'avons pas à exposer le détail de ces systèmes. Néanmoins, nous aurons à les utiliser, en tant qu'ils conservent des éléments judéo-chrétiens communs. C'est pourquoi nous devons en dresser un rapide tableau.

---

[1] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 5-13.

[2] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubingue, 1934, p. 6-48.

[3] H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth*, Londres, 1954, p. 97-143.

[4] Cf. R.M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959. [1966$^2$ = Trad. fr.: *La gnose et les origines chrétiennes*, trad. par J.H. Marrou, Paris, 1964.]

## LES ÉBIONITES

Le premier groupe à mentionner est celui des Ébionites. Ce nom ne vient pas d'un personnage nommé Ébion, comme le croyait Épiphane, mais de l'hébreu « ebion », qui signifie pauvre. Ce groupe est mentionné par Irénée (*Adv. haer.*, I, 26, 2), par Origène (*Contr. Cels.*, II, 1). Il est constitué par des Juifs qui se sont ralliés au Christ, mais qui ont vu seulement en lui le plus grand des prophètes, non le Fils de Dieu. Cette position est encore aujourd'hui celle des Musulmans, avec lesquels il est possible que les Ébionites aient eu des contacts en Transjordanie.

Les Ébionites représentent donc, dans le christianisme primitif, un groupe nettement déterminé. Il importe de le préciser, car le mot est souvent employé de façon inexacte. Ils ne se confondent pas purement et simplement, comme le dit H.-J. Schoeps, avec les héritiers des premiers chrétiens de langue araméenne réfugiés en Transjordanie après la chute de Jérusalem en 70 : ces judéo-chrétiens étaient parfaitement orthodoxes. Ils ne se confondent pas non plus avec les héritiers de ceux-ci, les Nazaréens, dont Épiphane fait mention (*Panarion*, XXIX) et qui ne se séparaient du reste de l'Église que parce qu'ils considéraient les observances juives, sabbat et circoncision, comme toujours obligatoires. Saint Jérôme, au IV^e^ siècle, a rencontré ces Nazaréens à Bérée, ville de Syrie (*Vir. inl.*, 3). Nous avons parlé de l'*Évangile selon les Hébreux*, écrit en langue araméenne, mais en caractères hébraïques, qui était leur seul Évangile et qui présente des développements originaux : ces développements n'ont rien d'hétérodoxe.

Nous connaissons d'abord les Ébionites par les notices des hérésiologues. La plus précise est celle que leur a consacrée Épiphane : « Outre le bain rituel quotidien, ils ont un baptême d'initiation et ils célèbrent chaque année certains mystères à l'imitation de l'Église et des chrétiens. Dans ces mystères, ils usent de pain azyme et, pour l'autre partie, d'eau pure. Ils disent que Dieu a établi deux êtres, le Christ et le diable. Au premier a été remise la puissance sur le siècle futur, au second sur celui-ci. Ils disent que Jésus a été engendré d'une semence d'homme et élu et ainsi appelé par élection fils de Dieu, le Christ étant venu sur lui d'en haut sous la forme d'une colombe. Ils disent qu'il n'a pas été engendré du Dieu Père, mais qu'il a été créé, comme un des archanges, mais plus grand qu'eux. Il est venu dans le monde et il a enseigné, comme il est écrit dans leur Évangile : Je suis venu

dans le monde pour détruire les sacrifices et, si vous ne cessez de sacrifier, la colère de Dieu sur vous ne cessera pas» (*Panarion*, XXX, 16).

Bien des traits ici rappellent l'essénisme. D'abord le bain rituel quotidien. On sait que c'était un des rites esséniens essentiels. On remarquera qu'Épiphane précise que les Ébionites ont en plus un baptême d'initiation. Ceci est un trait chrétien. Il est important pour confirmer que le baptême chrétien ne peut être identifié aux bains des Esséniens, mais présente un caractère essentiellement différent. L'allusion aux mystères se rapporte évidemment à l'Eucharistie. On observera ici un trait particulier : l'exclusion de l'usage du vin. Ceci n'est pas essénien, mais se rattache aux tendances encratites qui caractérisaient certains milieux juifs et qui de là passeront à certains milieux chrétiens.

Vient alors la doctrine proprement dite. Dieu a établi dès l'origine un principe bon et un principe mauvais. Ceci est la pure doctrine essénienne (*DSD*, III, 20-21). L'opposition des deux siècles, le siècle présent, qui appartient au diable, le siècle futur, qui appartient au Christ, est aussi essénienne (*DSD*, IV, 16-23). On la retrouve dans l'*Épître de Barnabé* (XVIII, 2). Jésus est un homme comme les autres, né d'un mariage ordinaire. Mais le Christ, qui est le principe bon existant dès l'origine, s'est posé sur lui au moment du baptême sous la forme d'une colombe. Ce Christ n'est d'ailleurs pas Fils de Dieu, mais un archange supérieur, celui que le *Manuel de discipline* appelait le prince de la lumière (*DSD*, III, 20). Ainsi, Jésus est un prophète, que l'ange du bien assiste. Cet ange d'ailleurs, nous le verrons, s'était posé auparavant sur Adam (*Panarion*, XXX, 3), sur Moïse et sur les autres prophètes.

Le dernier trait de la notice d'Épiphane est notable. Il s'agit d'une condamnation des sacrifices. Ceci pourrait paraître singulier de la part d'un juif. Mais nous nous souviendrons que précisément un des traits des Esséniens, à cause de leur rupture avec le sacerdoce officiel, était leur abstention des sacrifices sanglants du Temple, auxquels ils substituaient la louange des lèvres (*DSD*, IX, 4-5). La position ébionite est plus radicale, mais dans la même ligne. Il faut rapprocher ce trait d'un autre qu'Épiphane indique plus loin : «Ils n'admettent pas intégralement le Pentateuque de Moïse, mais ils suppriment certains passages, par exemple qu'Abraham a servi un veau avec du lait aux Anges ou qu'il a sacrifié» (XXX, 18). Nous retrouvons ici la condamnation des sacrifices. Et un trait est ajouté : le rejet de tout ce qui, dans le Pentateuque, concerne cet

aspect de la Loi. Nous verrons comment les Ébionites justifieront cette exclusive.

Les renseignements des hérésiologues peuvent être complétés grâce à la reconstitution d'une partie de la littérature ébionite, due aux recherches récentes. D'une part, ils avaient une édition particulière de l'Évangile. Épiphane a ici des indications intéressantes: «Ils admettent l'*Évangile de Matthieu*,... qu'ils utilisent seul et qu'ils appellent *selon les Hébreux*... Cet *Évangile de Matthieu* qui est en leur possession n'est pas complet, mais falsifié et mutilé» (XXX, 3 et 13). Or, dans la notice sur les Nazaréens, il affirmait que l'*Évangile selon Matthieu*, que ceux-ci détenaient, était très complet. Nous avons donc affaire ici à un Évangile différent. Comme Schoeps l'a bien montré, il ne s'agit pas vraiment d'un autre Évangile [5]. Les Ébionites avaient sans doute le même texte que les Nazaréens et en outre un remaniement de ce texte dans un sens hétérodoxe, qui n'était peut-être qu'un commentaire de certaines parties. C'est ce texte qu'on appelle *Évangile des Ébionites.*

Épiphane, dans sa notice, nous a conservé quelques fragments de cet Évangile [5a]. Nous relèverons des traits caractéristiques. Il est dit de Jean-Baptiste que «sa nourriture était du miel sauvage, qui avait le goût de la manne, comme un gâteau (ἐγκρίς) à l'huile» (XXX, 13, 4). Or, ceci est destiné à éliminer la sauterelle (ἀκρίς) et est lié au rejet par les Ébionites de la viande. Le récit du baptême de Jésus contient des traits notables. L'Esprit-Saint qui descend sous la forme d'une colombe est dit «descendre et entrer en Jésus», ce qui se rattache à une théologie adoptianiste. Par ailleurs, «une grande lumière illumina l'endroit»: ce trait n'est pas spécifiquement ébionite, mais se retrouve dans le *Diatessaron* de Tatien et dans Justin (*Dial.*, LXXXVIII, 3).

Le récit de l'élection des Apôtres, qui paraît placé avant le baptême, se présente ainsi: «Jésus, étant venu à Capharnaüm, entra dans la maison de Simon..., et ayant ouvert la bouche il dit: Marchant le long du lac de Tibériade, j'ai choisi Jean et Jacques, les fils de Zébédée, et Simon et André» (XXX, 13, 2). La place de choix est donnée à Jean et à Jacques plutôt qu'à Pierre, ce qui est un trait judéo-chrétien. Nous avons cité la phrase: «Je suis venu abolir les sacrifices et, si vous ne cessez de sacrifier, la colère de Dieu sur vous ne cessera pas» (XXX, 16, 5). Curieuse aussi

[5] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 25-33.
[5a] Édités par E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, Giessen, 1905², p. 10-12.

est la déformation de la réponse du Seigneur à la question des Apôtres: «Où veux-tu que nous préparions la Pâque?» (*Mt.*, 26, 17). Jésus répond: «Pensez-vous que j'ai désiré manger de la viande comme Pâque avec vous?» (XXX, 22, 4). Ceci est destiné à écarter l'idée que le Christ ait pu manger l'agneau pascal.

Épiphane rangeait également parmi les livres saints des Ébionites les «Voyages de Pierre», écrits par Clément. Par ailleurs, on a constaté la concordance des citations de l'Évangile ébionite avec les écrits pseudo-clémentins, *Homélies* et *Reconnaissances*, qui décrivent les voyages de Pierre au cours de ses missions. Ces indices et beaucoup d'autres ont permis d'établir une relation entre les écrits pseudo-clémentins et l'ébionisme. Et du coup, nous sommes en possession d'une source très considérable pour la connaissance de l'ébionisme, qui concorde avec la description que nous en donnait Épiphane. Avec des divergences de détail, tous les auteurs le reconnaissent aujourd'hui [6].

Les écrits pseudo-clémentins se présentent sous la forme de deux ouvrages: les *Homélies* et les *Reconnaissances*, dont le sujet est le même et qui présentent des parties identiques. Le thème général est le récit des voyages de Pierre et de son disciple Clément, voyages au cours desquels Pierre prononce de nombreux discours. La rédaction des deux ouvrages que nous possédons date du IV$^{e}$ siècle, et il est difficile de savoir celui qui a priorité sur l'autre. Mais l'analyse montre qu'ils résultent de la fusion d'éléments composites qu'on a pu facilement restituer. Un premier ensemble, le plus ancien, est constitué par les *Prédications de Pierre* [7]. C'est cet ouvrage qui est un traité ébionite du II$^{e}$ siècle et qui nous donne la théologie de l'ébionisme.

Ces *Prédications de Pierre* ont été incorporées à la fin du second siècle dans un récit des voyages de Pierre et de ses rencontres avec Simon le Magicien. Ce récit des voyages de Pierre rentre dans le genre des Actes Apocryphes des Apôtres, genre qui a été très cultivé à la fin du second siècle. Il ressemble beaucoup aux *Actes*

[6] H. WAITZ, *Die Pseudoklementinen*, *TU*, NF, 10, 4, 1904, p. 161-162; H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 37-61; O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930, p. 220-257; E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Act. XV, 28 sqq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, dans *Stud. Theol.*, 9 (1955), p. 1-39; G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, *TU*, 70, Berlin, 1958, p. 213-220 [1981$^{2}$].

[7] Cet ouvrage est entièrement différent d'un *Kérygme de Pierre*, que cite Clément d'Alexandrie et qui est le premier traité orthodoxe d'apologétique que nous connaissions (voir J.N. REAGAN, *The Preaching of Peter*, Chicago, 1923).

*de Pierre,* qui sont de cette époque [7a]. Pierre fait de nombreux miracles, des conversions innombrables. C'est aussi un apologiste subtil qui discute avec Simon et le réfute. Combiné avec les *Kérygmes*, cet ouvrage a donné les Περίοδοι Πέτρου, les *Voyages de Pierre.* L'ouvrage est cité par Origène, ce qui nous donne un *terminus ante quem* pour sa date (CULLMANN, *op.cit.*, p. 32-33). C'est également sous le titre de Περίοδοι qu'Épiphane le range parmi les livres saints des Ébionites.

Les *Kérygmes de Pierre* comprennent d'abord l'Épître de Pierre à Jacques. Pierre explique à Jacques qu'il lui envoie un exposé de sa doctrine pour servir à la formation de « ceux qui veulent embrasser la carrière de l'enseignement », de manière à assurer l'orthodoxie de leur pensée. En effet, continue-t-il, « certains de ceux de la gentilité ont repoussé ma prédication, conforme à la Loi, pour adopter un enseignement contraire à la Loi, un bavardage frivole dispensé par l'homme ennemi » (II, 3). Pierre souligne ainsi que son enseignement est fidèle à la Loi juive. Par ailleurs, « l'homme ennemi » désigne Paul, considéré comme responsable du rejet des observances. Nous nous rappelons qu'Irénée et Épiphane donnaient ce rejet de Paul comme un des caractères de l'ébionisme.

Quant aux *Kérygmes* à proprement parler, le contenu en est réparti dans les diverses prédications de Pierre qui remplissent les *Homélies* et les *Reconnaissances.* Nous aurions bien du mal à en reconstituer le plan si dans les *Reconnaissances* (III, 75 1-11) Pierre, décidant d'envoyer à Jacques le résumé de son enseignement, n'en donnait la table des matières. Ainsi l'auteur de l'écrit a-t-il eu le souci, en distribuant l'ouvrage à travers tout son écrit, de nous donner un fil conducteur qui nous permet de le reconstituer. Schoeps (*op. cit.*, p. 40-52) donne la liste avec les morceaux qui correspondent à chacun des chapitres. Le premier livre traite du vrai prophète et de la véritable intelligence de la Loi, conformément à l'enseignement de la tradition de Moïse. C'est l'un des plus importants. Nous y trouvons d'abord la conception du Christ comme le vrai Prophète (*Hom.*, I, 19), puis celle d'Adam comme la première incarnation du vrai Prophète et étranger au péché (*Hom.*, II, 16 et 52).

Mais la seconde partie de l'ouvrage est aussi importante. Elle contient la doctrine des fausses péricopes : « Un grand nombre d'erreurs contre Dieu ont été ajoutées aux Écritures. Voici com-

[7a] Texte grec dans : R.A. LIPSIUS et M. BONNET, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, I, p. 45-103 ; trad. fr. de L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922.

ment. Le prophète Moïse avait, selon la volonté de Dieu, transmis la Loi avec les explications nécessaires à soixante-dix hommes choisis, afin que ceux-ci en fissent profiter ceux du peuple qui le voudraient ; peu de temps après, la Loi ayant été mise par écrit reçut un certain nombre d'additions comprenant des erreurs contre le Dieu unique... » (*Hom.*, II, 38, 1). Cette théorie se retrouve dans la *Lettre à Flora* (4), du gnostique Ptolémée, qui l'a empruntée au judéo-christianisme [8]. Elle correspond à la préoccupation, qui apparaît déjà dans les écrits esséniens comme le *Livre des Jubilés*, d'écarter tout ce qui choquait dans l'Ancien Testament. Épiphane donne le même renseignement : « Ils n'admettent pas le Pentateuque de Moïse dans sa totalité, mais ils suppriment certaines paroles. Si tu leur fais des objections au sujet de la manducation de la viande, (l'Ébionite) répond qu'il ne croit pas à ces passages » (XXX, 18) [8a].

Le livre sixième présente la doctrine fondamentale des deux esprits que mentionnait Épiphane : « Dieu ayant délimité deux royaumes a constitué aussi deux périodes. Il a décidé de donner au Mauvais le monde présent... et il a promis au Bon qu'il lui donnerait le monde à venir... Voilà pourquoi aussi deux voies ont été proposées à l'homme, celle de la Loi et celle de l'iniquité, et deux royaumes ont été délimités, celui qu'on appelle royaume des cieux et celui de ceux qui règnent maintenant sur la terre ; deux rois ont été légitimement établis : l'un a été élu roi légitime du monde présent et éphémère... ; l'autre est roi, lui aussi, mais du monde à venir... Chacun des deux cherche à évincer l'autre... Chaque homme a le pouvoir d'obéir à celui de ces rois qu'il veut... » (*Hom.*, XX, 2-3).

Cette conception des deux royaumes s'exprime à travers toute l'histoire par la théorie des syzygies, des couples, selon laquelle à chaque vrai prophète correspond un faux prophète qui le précède. Ceci est une doctrine caractéristique de l'ébionisme : « Pour apprendre aux hommes la vérité des êtres, Dieu, qui lui-même est un, a divisé tous les extrêmes en couples opposés... De cette façon aussi il a distribué les princes de la prophétie... C'est ainsi que tout de suite après Adam, qui avait été fait à l'image de Dieu, le premier qui naquit fut un homme injuste, Caïn, et le second un homme juste, Abel. Ainsi en est-il plus tard pour les figures des deux

---

[8] PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*, éd.-trad. G. QUISPEL, SC 25 bis, Paris, 1966[2].

[8a] On retrouve cette conception dans la *Didascalie*, XVI (correspondant à *Const. Apost.*, VI, 20, ed. F.X. FUNK, Paderborn, 1905, p. 348-354). Voir SCHOEPS, *op.cit.*, p. 179-187.

esprits que lâcha celui que vous appelez Deucalion... : le premier lâché fut le noir corbeau, et le second, la blanche colombe. De même encore pour les deux fils d'Abraham, le père de notre race : le premier qui naquit fut Ismaël et le second Isaac, le béni de Dieu... Pareillement encore le premier en date fut le grand-prêtre ; le législateur ne vint qu'ensuite» (*Hom.*, II, 15-16). On retrouve dans ce dernier trait la critique du sacerdoce et du culte.

Cette opposition se continue dans le Nouveau Testament : «C'est pourquoi celui qui est au nombre des enfants de la femme est venu le premier (Jean-Baptiste) et celui qui est au nombre des fils de l'homme est venu le second (Jésus). En observant cette différence, on aurait pu reconnaître de qui relève Simon (c'est-à-dire Paul) qui est venu le premier, avant moi, vers les nations, et de qui je relève, moi qui suis venu le second et lui ai succédé comme la lumière aux ténèbres... Et après cela vers la fin, il faut aussi que l'Antéchrist vienne le premier ; ce n'est qu'alors qu'apparaîtra le véritable Christ Jésus... » (II, 17). On relèvera la polémique anti-johannique qui a ses racines dans le conflit des disciples de Jean et de ceux de Jésus dans le milieu judéo-chrétien [9]. Par ailleurs, Paul, assimilé à Simon le mage, est opposé à Pierre.

La ressemblance de cette doctrine et de celle du *Manuel de discipline* est frappante. Les deux Princes sont institués par Dieu dès l'origine. L'un correspond au monde présent, l'autre au monde futur. Leur conflit se poursuit tout au long de l'histoire. A chaque génération elle s'exprime par l'opposition d'un bon prophète et d'un faux prophète. Ceci se trouve dans le *Document Sadocite* (*CDC*, V, 17-21). Par ailleurs, ce conflit existe aussi dans l'âme de chaque homme. Celle-ci présente un mélange de bonnes et de mauvaises dispositions. C'est la doctrine des deux yesers, comme Schoeps a eu raison de le noter, avec son double aspect cosmologique et psychologique [10]. Ainsi deux voies s'offrent à l'homme. Tout ceci est du pur essénisme, avec seulement une coloration chrétienne, le Christ devenant le dernier des vrais prophètes.

Une dernière source pour la connaissance de la théologie ébionite est la traduction de la Bible en grec par Symmaque. Origène a utilisé cette traduction dans les *Hexaples*. Mais surtout Jérôme l'a particulièrement appréciée. Il loue Symmaque de n'avoir pas seulement traduit littéralement, comme Aquila, mais d'avoir suivi

[9] Voir O. CULLMANN, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, dans *In honorem A. Fridrichsen*, Conjectanea Neotestamentica, 11, Lund, 1947, p. 26-32.

[10] H.J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubingue, 1950, p. 48-49.

le mouvement de la pensée (*Co. Amos*, I, *in* 3, 11). Par là Symmaque se trouve avoir influencé la Vulgate. Par ailleurs, nous savons par Eusèbe qu'il était ébionite [11]. Celui-ci écrit: «Il faut savoir qu'un de ces traducteurs, Symmaque, était ébionite. L'hérésie dite des Ébionites est celle des gens qui disent que le Christ est né de Joseph et de Marie, qui pensent qu'il a été tout simplement un homme, et qui affirment avec force qu'il faut garder la Loi tout à fait comme les Juifs... On montre encore maintenant des commentaires de Symmaque dans lesquels il s'efforce de confirmer ladite hérésie par l'Évangile de Matthieu. Origène mentionne qu'il tient ces ouvrages, avec d'autres exégèses de Symmaque sur les Écritures, d'une certaine Julienne, qui, dit-il, les avait reçus de Symmaque lui-même» (*HE*, VI, 17). La question a été spécialement étudiée par H.-J. Schoeps [12].

L'ensemble des témoignages des Pères et des documents ébionites nous permet ainsi de nous faire une idée de la doctrine qui est la leur. Le premier point est leur christologie. Les Ébionites ont foi en Jésus et cela les distingue radicalement des Juifs. Mais pour eux, Jésus est seulement un homme élu de Dieu. Ils nient sa naissance virginale. C'est un des points les plus clairement affirmés. C'est au baptême qu'une puissance de Dieu est descendue sur lui. Il faut rattacher à ce point l'accent mis dans les *Kérygmes de Pierre* sur le monothéisme et l'élimination des passages de l'Ancien Testament qui peuvent suggérer une pluralité en Dieu et que les chrétiens utilisaient en un sens trinitaire. Les Ébionites sont radicalement antitrinitaires.

Ils rejettent également tout l'aspect sotériologique du christianisme. Pour eux, la mission de Jésus est seulement d'enseigner. Il est le vrai prophète, selon l'expression des *Kérygmes*. On voit dès lors la perspective ébionite. C'est celle d'une suite de prophètes dont les principaux sont Adam, Moïse et Jésus, qui maintiennent la tradition de la vraie religion. La conception d'Adam comme prophète et comme impeccable est caractéristique en ce sens. Et aussi l'importance donnée à Moïse. Jésus apparaît comme venant à leur suite pour réformer le judaïsme et le ramener à sa pureté. Nous sommes dans une perspective essénienne, caractérisée seulement par l'importance donnée à Jésus.

---

[11] Les Ébionites sont parfois appelés Symmachiens (AMBROSIASTER, *Co. Gal.*, *Prol. PL*, 17, 337c; éd. H.J. VOGELS, *CSEL* 81, vol. 3, 1969, p. 3).

[12] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 350-366; *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 82-119.

D'autre part, les Ébionites sont de fidèles observateurs de la Loi, comme tous les judéo-chrétiens. Ils observent la circoncision et le sabbat. Pour eux, Jésus n'a pas voulu supprimer la Loi. Cette suppression est l'œuvre de Paul, qui est leur grand adversaire, «l'homme ennemi» des *Kérygmes*. Ils prétendent défendre la vraie pensée de Jésus contre la déformation que le paulinisme lui a fait subir. Mais par ailleurs, Jésus leur apparaît comme un réformateur de la Loi, qui la ramène à la vraie pensée de Moïse. Telle qu'elle existe en effet dans le Judaïsme, la Loi leur paraît mêlée d'éléments postérieurs à Moïse et qui sont d'origine diabolique. Ces éléments qui sont à rejeter sont d'abord les prescriptions concernant le culte du Temple et en particulier les sacrifices sanglants. Ce trait relève d'une hétérodoxie juive, qui pousse à ses dernières conséquences la rupture des Esséniens avec le culte officiel. Il semble qu'on puisse, avec Cullmann, voir dans les Ébionites des Esséniens ralliés à la personne du Christ après la chute du Temple [13].

## ELXAÏ ET SES DISCIPLES

C'est dans le voisinage de l'ébionisme que nous devons situer l'un des groupes judéo-chrétiens hétérodoxes les plus intéressants, l'elkasaïsme. Cette secte nous est connue par des notices d'Origène, d'Hippolyte, d'Épiphane. Les deux premiers l'ont connue directement, car elle se répand au début du III[e] siècle. Mais un renseignement d'Hippolyte situe la révélation faite à Elxaï trois ans après le début du règne de Trajan (*Elench.*, IX, 13 et 16), et le caractère archaïque de la doctrine confirme entièrement cette date. Épiphane précise par ailleurs qu'Elxaï «venait du judaïsme et pensait à la juive» (*Panarion,* XIX, 1, 5). Enfin les éléments chrétiens sont sûrements primitifs, comme l'a bien vu Waitz.

On remarquera d'abord les nombreux points de contact des Elkasaïtes et des Ébionites. D'une part, les Elkasaïtes restent fidèles à des coutumes juives. «(Elxaï) propose un genre de vie selon la

---

[13] Voir O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (*BZNW*, 21), Berlin, 1954, p. 35-51. Voir aussi J.L. TEICHER, *The Dead Sea Scrolls, Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites*, dans *Journal of Jewish Studies*, 2 (1951), p. 67-99; H.J. SCHOEPS, *Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente?* dans *ZRGG*, 3 (1951), p. 322-336.

Loi, écrit Hippolyte, répétant que les fidèles sont tenus de se faire circoncire et de vivre selon la Loi» (*Elench.*, IX, 14). Il obligeait ses disciples à prier tournés vers Jérusalem, selon Épiphane (*Pan.*, XIX, 3, 6). Mais par ailleurs les Elkasaïtes condamnent les sacrifices et proscrivent l'usage de la viande *(ibid.)*. Tout ceci nous met bien en présence d'un groupe juif schismatique, proche des Esséniens.

D'autres traits rapprochent les Elkasaïtes des Ébionites: «(La secte), écrit Origène, rejette certaines parties de l'Écriture, mais par ailleurs se sert de textes puisés dans tout l'Ancien Testament et l'Évangile; elle rejette entièrement l'Apôtre» (*ap.* Eusèbe, *HE*, VI, 38). Ceci correspond exactement à la méthode ébionite, avec la théorie des fausses péricopes. Ce caractère judéo-chrétien apparaît clairement dans le rejet de saint Paul. La christologie est également ébionite: Selon Elxaï, «le Christ a été un homme comme tous les autres; ce n'est pas la première fois maintenant qu'il est né d'une vierge, ce fait s'est déjà produit dans le passé: c'est bien des fois qu'il est né et qu'il naît, qu'il est apparu et qu'il grandit, allant de naissance en naissance et passant de corps en corps» (*Elench.*, IX, 14). Nous avons ici à la fois la doctrine du Christ comme un simple prophète et celle des réincarnations du vrai prophète, comme dans l'ébionisme. Adam est pour les Elkasaïtes la première de ces incarnations, selon Épiphane (*Pan.*, LIII, 1, 8).

Mais, sur ce fond qui lui est commun avec l'ébionisme, se détache la révélation propre d'Elxaï. C'est elle qui constitue l'essentiel. Voici comment Hippolyte en raconte les circonstances et le contenu. Elxaï dans une vision avait reçu un livre. Ce livre lui avait été donné par un ange. Cet ange était immense, haut de 96 milles: «Il était accompagné d'un être féminin dont les dimensions étaient également celles que nous avons dites. L'être masculin était le Fils de Dieu et l'être féminin s'appelait le Saint-Esprit» (*Elench.*, IX, 13). Le contenu du livre était l'heureuse annonce d'une rémission des péchés commis après le baptême, accordée à condition de «se faire baptiser une seconde fois au nom du Dieu très grand et très haut et au nom de son Fils, un grand roi, de se purifier, de vivre chastement et d'en appeler au témoignage des sept témoins désignés dans ce livre, le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel et la terre» (*Elench.*, IX, 15) [14].

[14] On notera qu'avant l'initiation ébionite, le candidat prend à témoin les éléments qu'il ne trahira pas les secrets (*Ho. Clem.*, *Diamart.*, 2; *GCS*, 3).

Ici, nous nous trouvons directement dans le contexte de la théologie judéo-chrétienne, dans le voisinage de l'*Évangile de Pierre* ou du *Pasteur.* Nous avons en effet déjà rencontré la plupart des traits qui se trouvent ici : la taille gigantesque des anges, le Fils de Dieu et l'Esprit-Saint considérés sous la forme de deux anges, le caractère féminin de l'Esprit. Par ailleurs, le contexte de la vision est celui que nous rencontrons d'ordinaire à la fin du I^er^ siècle : apparition d'un ange, communication d'un livre par cet ange. Ceci rappelle directement les visions d'Hermas. Elxaï apparaît comme un prophète, à la manière d'Hermas, mais un prophète hétérodoxe. Il n'y a aucune raison de voir, avec Thomas [15], un vernis surajouté dans ces thèmes chrétiens. Ils constituent au contraire l'étoffe de la vision originelle.

Mais la ressemblance avec Hermas va encore plus loin. Elle ne porte pas seulement sur la forme de la révélation, mais sur son contenu. Il s'agit en effet de l'annonce d'une rémission des péchés commis après le baptême, d'une pénitence seconde. Or, ceci est le contenu même du livre donné à Hermas par la femme âgée qui lui apparaît. Si la première partie d'Hermas date de la fin du I^er^ siècle ou du début du second, elle est contemporaine de la vision d'Elxaï. Il s'agit donc d'un problème qui a joué un rôle particulièrement important alors dans la communauté judéo-chrétienne. Hermas semble venir de l'essénisme, comme Elxaï de l'ébionisme. Mais l'un et l'autre ont une théologie trinitaire. A cet égard, Elxaï est plus près du judéo-christianisme orthodoxe que les Ébionites. Il représente une scission à l'intérieur de la communauté judéo-chrétienne orthodoxe.

Du même coup, nous sommes sans doute en droit de considérer que les rites de la seconde pénitence sont empruntés aux usages de l'Église judéo-chrétienne. Or, ceci nous conduit à deux remarques. L'une concerne les sept témoins invoqués. Le premier et le dernier sont le ciel et la terre. On peut penser à *Is.*, 1, 2 : « Cieux, écoutez, et toi, terre, prête l'oreille » [16]. On notera que chez le Pseudo-Barnabé (IX, 3) le texte porte l'addition : « en témoignage ». On relève une invocation semblable dans Philon, *In Flacc.*, 123. Les autres témoins sont sans doute les éléments qui étaient utilisés dans le baptême : ceci nous apprendrait qu'en dehors de l'eau, il

[15] J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.C.-300 ap. J.C.)*, Gembloux, 1935, p. 155.

[16] Ce texte est fréquemment cité chez les gnostiques : Simon (HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 13), Justin (*Elench.*, V, 26).

y avait une onction d'huile et une manducation du sel. L'onction d'huile rejoint ce que nous savons par ailleurs du rituel judéo-chrétien. Le sel se retrouve chez les Ébionites (*Ho. Clem.*, XI, 34, 1).

Les deux autres témoins nous apportent des données plus précises encore. «Les esprits saints» sont nommés après l'eau. C'est évidemment une allusion au baptême dans l'eau et l'Esprit. Mais le pluriel nous rappelle que, dans le judéo-christianisme, il y a perpétuellement passage de l'Esprit aux esprits, qu'il s'agisse des sept esprits, comme dans l'*Apocalypse* de Jean, qui sont l'expression de l'effusion de l'Esprit, ou qu'il s'agisse, comme dans Hermas, des «esprits saints» qui sont les vertus surnaturelles communiquées au baptême. Toutefois, dans Hermas, c'est généralement l'Esprit-Saint qui est opposé aux «esprits mauvais». Le texte d'Elxaï présenterait ici une formule plus archaïque.

Quant aux «anges de la prière», leur présence au baptême se rattache aussi à des spéculations judéo-chrétiennes. Quispel a noté que «les spéculations sur le Nom et sur l'Ange du baptême ont une base chrétienne très archaïque» [17]. Nous trouvons l'ange du baptême dans le *De baptismo* de Tertullien (VI, 1). Ce sont les anges qui construisent l'Église sur l'eau, c'est-à-dire qui président au baptême, dans Hermas (*Vis.*, III, 3,5-4,2). Il est possible qu'il y ait aussi une allusion à la présence des anges au baptême dans *Odes de Salomon*, IV, 8 [18]. De toute manière la doctrine se retrouvera chez Origène et au IV$^{e}$ siècle, comme un héritage de la théologie archaïque [19]. Kretschmar note, à propos de notre texte, que «la conception des anges comme témoins du baptême est répandue depuis les temps les plus anciens» [20]. Elle peut remonter aux Esséniens. Le *Josèphe slave*, en effet, mentionne que le serment d'entrée dans la communauté comprend une prise à témoin des anges [21].

Le second aspect important, du point de vue sacramentaire, est l'usage de rites baptismaux et d'onctions en dehors du premier baptême. Elxaï l'atteste comme rite de réconciliation ; par ailleurs, il est fait allusion à des baptêmes pour la délivrance des possédés (*Elench.*, IX, 16) [22]. Nous rencontrons des traits analogues chez

---

17 G. QUISPEL, *L'inscription de Flavia Sophè*, dans *Mél. de Ghellinck*, I, p. 214.

18 Voir J.H. BERNARD, *The Odes of Solomon* (TS, 8, 3), Cambridge, 1912, p. 51-52.

19 J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 1953$^{2}$ p. 77-83. [1990$^{3}$, p. 86-93.]

20 G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, p. 213.

21 M. PHILONENKO, *La notice du Josèphe slave sur les Esséniens*, dans *Semitica*, 6 (1956), p. 71. Le texte mentionne aussi une invocation de «l'Esprit divin».

22 Voir E. PETERSON, *Le traitement de la rage par les Elkésaïtes d'après Hippolyte*, dans *RSR*, 34 (1947), p. 232-238 ; repris en allemand dans *Frühkirche...*, p. 221-235.

les gnostiques. A. Orbe a montré l'existence chez les Valentiniens d'une sorte de baptême préparatoire à la mort [23]. Épiphane observe par ailleurs que les Elkasaïtes «vénèrent l'eau» (LIII, 1, 7). Ceci laisse supposer que dans le judéo-christianisme, influencé par le baptême essénien, les rites du baptême pouvaient avoir des emplois divers, comme les onctions et les impositions des mains. Ainsi le baptême a pu être un pur rite de réconciliation et il a persisté longtemps à ce titre, même dans la Grande Église. Mais il a fini par être éliminé à cause de l'ambiguïté qu'il présentait avec le baptême initial.

Ainsi le visage de l'elkasaïsme se dégage-t-il peu à peu. Schoeps y voit une forme tardive de l'ébionisme, déformée par des influences gnostiques [24]. Goppelt a raison de maintenir son caractère archaïque. Il croit y reconnaître cependant des éléments gnostiques. Mais il note qu'il y manque l'élément spécifique du gnosticisme simonien, le dualisme anthropologique et cosmique [25]. A notre avis, il ne s'agit pas de gnosticisme, mais de théologie judéo-chrétienne. L'elkasaïsme nous apparaît ainsi comme un ébionisme influencé par la Grande Église. Il est tout proche de ce que nous montre l'*Ascension d'Isaïe* ou l'*Évangile de Pierre*. Il constitue ainsi un document essentiel pour la théologie judéo-chrétienne et pour sa liturgie. Il reste cependant hétérodoxe, en tant qu'il considère Jésus comme un simple prophète.

## CÉRINTHE ET LE ZÉLOTISME CHRÉTIEN

Plusieurs auteurs ont souligné récemment l'importance qu'ont tenue dans le monde juif, entre 30 et 70, le mouvement zélote et son messianisme à la fois politique et religieux, et ont montré qu'on ne saurait méconnaître que ces tendances se soient fait jour dans les communautés judéo-chrétiennes [26]. La question qui se pose à nous est de savoir si nous rencontrons, à côté du judéo-christianisme

[23] A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, p. 134. Chez les Ébionites, le rite initiatique de la remise des livres sacrés se déroule au bord d'une «eau vive, là où a lieu la régénération des justes», et elle est accompagnée de l'invocation des quatre éléments (*Diamart.*, 1-2).

[24] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 325-334.

[25] L. GOPPELT, *op.cit.*, p. 170.

[26] S.G.F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, p. 88-154; Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 233-397.

ébionite, un judéo-christianisme qui serait entraîné dans ce courant nationaliste juif et dans ses espérances terrestres. Or l'étude des catalogues des hérésiologues nous montre que ces groupes existent.

Le représentant le plus caractéristique de cette tendance est Cérinthe [27]. Celui-ci présente des points de contact avec les courants que nous avons étudiés jusqu'ici. Comme les Ébionites, il voit en Jésus un homme ordinaire sur lequel le Christ est descendu au Baptême et qu'il a quitté avant la Passion. Par ailleurs, il s'apparente au dualisme du judaïsme prégnostique en affirmant que le monde matériel est la création des anges et non de Dieu [28]. Ici nous sommes à coup sûr dans un judéo-christianisme hétérodoxe d'Asie qu'a combattu saint Jean.

Par ailleurs, nous savons par Eusèbe que Cérinthe était partisan d'un millénarisme matériel très accusé: « Voici l'essentiel de son enseignement: le royaume de Dieu sera terrestre; et comme lui-même aimait son corps et était entièrement charnel, il rêvait que ce royaume consisterait dans les choses qu'il désirait, c'est-à-dire la nourriture, la boisson, le plaisir charnel... » (*HE*, III, 28, 4). D'autre part, Cérinthe croyait à la restauration matérielle du Temple de Jérusalem et des sacrifices. Tout ceci est dans le prolongement d'un judaïsme politique, d'un messianisme temporel, teinté seulement de christianisme. Le judaïsme de Cérinthe apparaît d'ailleurs au fait qu'il maintient la circoncision et le sabbat et ne reconnaît que l'Évangile de Matthieu [29].

C'est donc ce trait de messianisme matérialiste qui caractérise Cérinthe. Pouvons-nous lui assigner une racine dans le judaïsme du temps? Comme nous l'avons dit, il se rattache à un messianisme charnel qui paraît s'être principalement développé en Asie Mineure. Bo Reicke pense en trouver l'écho dans les condamnations des *Épîtres* pauliniennes contre les orgies. Il ne s'agissait pas simplement de péchés de gourmandise et d'ivresse, mais de manifestations de messianisme religieux [30]. Reicke a noté que plusieurs traits

[27] Voir G. BARDY, *Cérinthe*, dans *RB*, 30 (1921), p. 371.

[28] Ceci est présenté comme une hérésie juive par JUSTIN, *Dial.*, LXII, 3; par le *Traité des trois natures* (G. QUISPEL, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, dans *Evang. Theol.*, 14 (1954), p. 475). Voir R. McL. WILSON, *The Early History of the Exegesis of Gen. I, 26* dans *Studia Patristica*, 1 (*TU*, 63), Berlin, 1957, p. 420-437.

[29] ÉPIPHANE, *Pan.*, XXVIII, 5, 1.

[30] Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 283-287.

rapprochent Cérinthe des tendances que Paul condamne dans la *Première aux Corinthiens*, quand il parle des banquets religieux (11, 17-34), ainsi que de la négation de la résurrection du Christ et du baptême pour les morts (15, 12-34).

Avec ces traits, la physionomie de ce groupe se dégage peu à peu. Il s'agit d'une secte d'origine proprement juive. Et par là s'expliquent les traits qui la rapprochent des Ébionites et des pré-gnostiques. La pensée de ses adeptes est centrée sur la Parousie, la venue des temps messianiques. Ils conçoivent cette venue comme essentiellement terrestre. Tout ceci les oppose profondément aux Ébionites. Cette attente cristallise pour eux dans la doctrine millénariste. Ils représentent ainsi l'aspect hétérodoxe de tout un courant asiate qui apparaît d'ailleurs dans l'*Apocalypse* et chez Papias. Leur espérance est pour cette terre. Enfin pour certains d'entre eux, ces temps messianiques sont déjà arrivés. Et ceci s'exprime dans le caractère orgiaque de leurs banquets : ceux-ci sont l'expression de la festivité messianique [31].

## CARPOCRATE

Hégésippe, Irénée, Eusèbe mentionnent Carpocrate comme fondateur d'une secte particulière. Il paraît avoir été contemporain de Satornil et de Basilide. On trouve chez lui l'idée que le monde et ce qui est dans le monde est l'œuvre d'anges inférieurs au Père increé (*Adv. haer.*, I, 25, 1). C'est un thème que nous avons déjà fréquemment rencontré chez Cérinthe [32], chez tous les gnostiques. Mais, comme l'a montré Quispel [33], cette conception se rencontre avant le gnosticisme dans l'hétérodoxie juive. En témoigne Justin (*Dial.*, LXII, 3), et aussi le *Traité des trois natures* (112, 35-113, 1).

D'autre part, Carpocrate est un judéo-chrétien de nuance ébionite. Pour lui, Jésus est né de Joseph et est semblable en tout aux autres hommes. Mais « une puissance lui a été envoyée par le Père, pour lui permettre d'échapper aux fabricants du monde, de les traverser tous... et de remonter jusqu'au Père » (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 25, 1). On a ici le thème classique dans le judéo-christia-

---

[31] Voir B. REICKE, *op.cit.*, p. 281.
[32] IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 26, 1.
[33] G. QUISPEL, *art. cit.*, p. 475-477.

nisme de l'ascension de l'âme à travers les sphères angéliques et de la possibilité de leur échapper au cours de cette traversée, grâce à une puissance qui lui est donnée. L'idée, nous l'avons vu, n'a rien de gnostique et constitue une donnée commune du judéo-christianisme.

Jésus n'est donc aucunement un Sauveur. Ce qu'il a reçu et accompli, d'autres peuvent le faire aussi bien. Ce point est particulièrement souligné par Irénée: « L'âme qui peut, comme celle de Jésus, mépriser les archontes fabricateurs du monde, reçoit semblablement une puissance pour accomplir des œuvres semblables. C'est pourquoi ils se sont élevés à un tel excès d'orgueil que les uns se disent semblables à Jésus, quelques-uns même plus forts que lui... » (I, 25, 2). Ils mettent Pierre et Paul sur le même plan que Jésus. Ainsi Jésus leur apparaît comme un modèle. Ceci est très différent du gnosticisme. Il n'y a pas trace chez Carpocrate d'une descente d'un Christ qui viendrait d'en haut pour sauver les hommes captifs des archontes.

Un dernier trait des Carpocratiens est l'indifférentisme moral (I, 25, 4; I, 28, 2). Il est possible qu'il soit en relation avec le messianisme charnel des judéo-chrétiens millénaristes. Mais il prend chez eux une justification spéciale: l'homme ne peut être libéré des archontes qu'après avoir été l'esclave de tous les vices auxquels ils président et leur avoir ainsi payé sa dette. Sinon, il devra se réincarner après la mort, pour achever de payer celle-ci [34]. Il paraît bien y avoir ici un trait de syncrétisme pythagoricien ou indien. Aussi bien, on se rappellera que les disciples de Carpocrate vénéraient l'image de Pythagore à côté de celle de Jésus (I, 25, 6). Mais la doctrine peut avoir existé déjà dans l'hétérodoxie juive. Origène rapporte en effet que certains juifs croyaient à la réincarnation [35].

Ainsi le cas de Carpocrate est-il très remarquable. Il apparaît comme essentiellement dépendant d'une gnose juive hétérodoxe, qui admet la création du monde par les anges et la métempsychose. Mais d'autre part, il est étranger au gnosticisme samaritain. Il s'agit d'un gnosticisme proprement juif. Par ailleurs, Carpocrate est un juif hétérodoxe rallié au Christ, mais comme les Ébionites,

---

[34] Ceci est combattu par TERTULLIEN, *De anima*, XXXV, 5. Voir J.H. WASZINK, *Q.S.F. Tertulliani De Anima* (*Ed. with Introd. and Comm.*), Amsterdam, 1947, p. 416.
[35] ORIGÈNE, *Co. Joh.*, VI, 10, 64.

c'est-à-dire en ne voyant en lui qu'un prophète et un modèle. Enfin il paraît avoir été touché par le messianisme zélote. Son fils Épiphane hellénisera ce gnosticisme juif, comme Valentin fera à la même époque pour le gnosticisme samaritain et Justin pour la gnose orthodoxe.

## LE GNOSTICISME SAMARITAIN

La complexité du milieu juif et de ses sectes au temps du Christ, dont nous avons vu le reflet dans les divers courants du judéo-christianisme de la Grande Église, se reflète également dans la diversité des formes du judéo-christianisme hétérodoxe. Si l'ébionisme se situe dans le prolongement de la communauté essénienne et les Cérinthiens dans celui des messianistes zélotes, les sectes que nous devons considérer maintenant se rattachent à des groupes juifs hétérodoxes, principalement samaritains. C'est en effet, au témoignage de tous les auteurs anciens, à une gnose juive que l'on doit rattacher les origines du mouvement gnostique dans le christianisme, comme l'avait bien vu Friedländer [36] et comme les progrès de l'histoire du gnosticisme le confirment aujourd'hui [37].

Nous devons préciser ici une fois de plus ce que nous entendons par gnose. Car sur ce point Friedländer n'est pas assez rigoureux. Deux traits, en effet, caractérisent la gnose juive préchrétienne. D'une part on y trouve des spéculations cosmologiques et théologiques, fondées en grande partie sur une exégèse ésotérique de la Genèse [38]. Celle-ci relève de la gnose en tant qu'attitude et non en tant que système. En ce sens la continuation de la gnose juive se trouve aussi bien chez les auteurs orthodoxes que chez les hétérodoxes [39]. L'*Ascension d'Isaïe* ou l'*Épître des Apôtres* en relèvent, aussi bien que les développements de Simon ou de Carpocrate, qui portent les uns et les autres sur des spéculations analogues. A cet égard les auteurs hétérodoxes nous apportent un fond de

---

[36] M. FRIEDLÄNDER, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898, p. 62-75.

[37] G. QUISPEL, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, dans *Evang. Theol.*, 14 (1954), p. 474-484.

[38] H.J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubingue, 1956, p. 44-61.

[39] Voir la bonne mise au point de R. McL. WILSON, *Gnostic Origins again*, dans *VC*, 11 (1957), p. 93-110.

spéculations qui relèvent d'une mentalité judéo-chrétienne commune et que nous sommes en droit d'utiliser.

Mais par ailleurs, il paraît bien que certaines sectes juives aient présenté dès cette époque un développement des caractères de la gnose juive, de son dualisme en particulier, dans un sens hétérodoxe du point de vue même de l'orthodoxie juive. Le problème se pose alors de l'origine de ces tendances hétérodoxes, qui sont le gnosticisme en tant que système. S'agit-il d'un développement à l'intérieur du judaïsme lui-même ? S'agit-il de l'influence sur le judaïsme du dualisme iranien ? S'agit-il d'une contamination par l'hellénisme ? C'est toute la question des origines du gnosticisme. Nous n'avons pas à la poser ici. Les seuls points qui nous intéressent, c'est que, comme l'a bien vu Quispel, le gnosticisme est un système radicalement étranger au judaïsme et au christianisme dans sa structure, et que c'est par l'intermédiaire des milieux juifs hétérodoxes que ce système est devenu une hérésie chrétienne.

Cette filiation nous est attestée par des témoignanges nombreux, qui font de l'hétérodoxie juive le milieu originel du gnosticisme chrétien : c'est le seul point qui nous intéresse. Le plus ancien témoignage est celui d'Hégésippe, que nous rapporte Eusèbe (*HE*, IV, 22, 4-7). Ce qui fait son intérêt est qu'au témoignage même d'Eusèbe, Hégésippe « est venu à la foi à partir du judaïsme » (IV, 22, 8). Il connaît la tradition juive non écrite. D'autre part, il dispose de sources précieuses concernant l'Église de Jérusalem. C'est par lui que nous avons certains détails sur Jacques et que nous connaissons le successeur de celui-ci à la tête de l'Église judéo-chrétienne (III, 11 ; IV, 22, 4). Nul témoin n'est donc plus qualifié en ce qui concerne le judéo-christianisme palestinien.

Or Hégésippe écrit que sous l'épiscopat de Siméon, successeur de Jacques, l'Église « n'était pas encore corrompue par des opinions creuses. L'initiateur en fut Thébouthis, parce qu'il n'avait pas été fait évêque. Lui-même venait du milieu des sept hérésies qui existaient dans le peuple (juif). C'est de ce milieu aussi que sont venus Simon l'ancêtre des Simoniens, Cléobios celui des Cléobiens, Dosithée celui des Dosithéens, Gorthaios celui des Gorathéniens, et les Masbothéens. Et c'est de ceux-ci que sont sortis les Ménandrianistes, les Marcionites, les Carpocratiens, les Valentiniens, les Basilidiens, les Satorniliens » (IV, 22, 5).

L'importance de cette notice d'Hégésippe ne me paraît pas avoir été généralement reconnue. Nous noterons d'abord que l'auteur affirme que l'hétérodoxie chrétienne provient des sept sectes

juives. Reste à nous demander ce que sont ces sectes. Or il se trouve heureusement qu'Eusèbe nous a conservé un autre fragment d'Hégésippe qui énumère les sept sectes juives: «Il y avait des opinions différentes dans la circoncision parmi les fils d'Israël contre la tribu de Juda et contre le Christ. Les voici: Esséniens, Galiléens, Hémérobaptistes, Masbothéens, Samaritains, Sadducéens, Pharisiens» (IV, 22, 7). On peut compléter cette liste par une autre rapportée par Justin et qui la recouvre partiellement, (*Dial.* LXXX, 4) [40].

Cette liste mérite quelques remarques. Nous y rencontrons d'abord les trois grandes sectes mentionnées par Philon et Josèphe: Pharisiens, Sadducéens et Esséniens. Les Galiléens paraissent bien être ici un autre nom des zélotes. Ils sont également nommés dans la liste de Justin (*Dial.*, LXXX, 4). Cullmann remarque qu'«il faut assimiler aux Zélotes les Galiléens mentionnés dans *Lc.*, 13, 1» [41]. La Galilée paraît avoir été un des foyers principaux du zélotisme. L'un des chefs du mouvement fut Judas le Galiléen [42]. Par ailleurs, les Samaritains formaient un schisme à l'intérieur de la communauté d'Israël. Nous avons donc ainsi les cinq groupes principaux qui existaient au temps du Christ. Les Hémérobaptistes sont également connus. Épiphane les mentionne parmi les sept hérésies juives, différentes par ailleurs de celles d'Hégésippe, qu'il énumère (*Pan.*, XVII, 1-2). Ils paraissent s'être distingués du reste des Juifs par l'obligation des ablutions quotidiennes [43]. Ils sont identiques aux Masbothéens, sans doute proches des Esséniens.

Ceci dit, nous en venons à la question qui nous intéresse, celle des origines du gnosticisme. Deux noms nous sont connus par ailleurs: ceux de Simon et de Dosithée. Épiphane rattache Dosithée aux hérésies issues des Samaritains (*Pan.*, XIII, 1-2) [44]. Par ailleurs les *Reconnaissances clémentines* font de lui un Sadducéen, ce qui signifie sans doute un fils de Sadoq, un Essénien (I, 54, 2-3). Il s'appliquait la prophétie de *Deut.*, 18, 18, chère aux Esséniens (4Q *Testimonia*), selon Origène (*Contr. Cels.*, I, 57). Il observait le sabbat

---

[40] Cf. M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960, p. 65-93.

[41] O. CULLMANN, *Dieu et César*, Paris, 1956, p. 17.

[42] On notera la mention des «Galiléens» dans une des lettres de Bar Kokeba trouvées au Ouadi Mourabahat.

[43] J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, p. 34-37.

[44] H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 392-395.

(*Princ.*, IV, 3, 2). C'était un ascète [45]. On pense à une sorte d'essénisme samaritain [46]. Aussi bien ne trouve-t-on pas chez lui de traits proprement chrétiens. Épiphane le range parmi les fondateurs de sectes juives. Le seul trait qui le rattache au milieu chrétien paraît être qu'il a commencé à prêcher sa doctrine après la mort de Jean-Baptiste, en concurrence avec la prédication de Jésus [47].

Avec Simon, par contre, nous sommes pour la première fois en présence d'une spéculation spécifiquement gnostique. Il se rattache à Dosithée, selon le témoignage des écrits clémentins. Ceci marque à la fois des affinités esséniennes et un milieu samaritain [48]. Mais d'une part interviennent chez lui des spéculations dualistes, qui indiquent des influences étrangères au judaïsme, iraniennes comme l'indique son surnom de Mage, influences qui ont donné un aspect plus radical au dualisme qu'il devait au milieu essénien. Par ailleurs il a connu le christianisme, ainsi qu'en fait foi un passage des *Actes des Apôtres* (8, 13). C'est donc à juste titre qu'Épiphane, à la suite d'Hégésippe, en fait un hérétique chrétien.

Si nous laissons de côté Thébouthis, qui paraît surtout un schismatique, et les Masbothéens, qui sont des Ébionites, les sectes chrétiennes mentionnées par Hippolyte se rattachent au même courant que Simon. C'est vraisemblable pour Cléobios [49], placé entre Simon et Dosithée. Par ailleurs Épiphane rapproche les Gorothéniens des Dosithéens. Ainsi la première hétérodoxie chrétienne se situe à la frontière du judaïsme hétérodoxe samaritain et du christianisme. C'est donc bien ce milieu qui apparaît comme le foyer originel du gnosticisme. Et quand Hégésippe y rattache Basilide, Satornil, Ménandre, Carpocrate et Valentin, il nous trace la généalogie qui, de la gnose judéo-samaritaine préchrétienne, conduit, à travers Simon, au gnosticisme chrétien.

---

[45] ÉPIPHANE, *Pan.*, XIII, 1, 4.

[46] Voir R.-McL. WILSON, *Simon, Dositheus and the DSS*, dans *ZRGG*, 9 (1957), p. 21-30. Sur les contacts de Dosithée et de la communauté sadocite de Damas, voir B.Z. LURIE, *Histoire de la communauté juive de Damas*, dans *Eretz Israël*, 4 (1956), p. 111-118 (en hébreu ; résumé par R. NORTH, dans *Verbum Domini* 35 (1957), p. 48-49).

[47] *Rec. Clem.*, II, 8, 1 ; *Hom. Clem.*, II, 24, 1.

[48] Voir L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, p. 132-134. On notera qu'on a retrouvé à Nag Hammadi, parmi les écrits séthiens, une *Apocalypse de Dosithée*, ce qui atteste le rattachement à celui-ci des origines du gnosticisme. Voir H.-Ch. PUECH, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, dans *Encyclopédie française*, XIX, 42, p. 9. [Il s'agit de l'écrit intitulé *Les trois stèles de Seth* ; voir *CPG*, I, n° 1207.]

[49] Cléobios est associé à Simon dans la troisième *Épître*, apocryphe, de Paul *aux Corinthiens* (M. TESTUZ, « X : *Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul* », dans *Papyrus Bodmer X-XII*, Cologny-Genève, 1959, p. 31).

L'étude des notices qui nous ont été conservées sur ces formes archaïques du gnosticisme chrétien confirme cette généalogie, en montrant qu'il s'agit du développement d'un gnosticisme juif pré-chrétien. Ainsi en est-il de la gnose simonienne. Nous y rencontrons une spéculation sur la création et le salut. La création comprend trois moments: production d'Ennoia par le Père, enfantement des anges par Ennoia, création de ce monde par les anges qui ont aussi inspiré les prophètes de l'Ancien Testament; mais les anges gouvernaient mal le monde, à cause de leurs rivalités pour le primat; c'est pourquoi la Puissance est venue, «s'assimilant aux Vertus, aux Puissances et aux Anges», afin de libérer Ennoia, tombée au pouvoir des anges et enfermée par eux dans des corps de femmes, et d'apporter le Salut aux hommes par la connaissance de lui-même (*Adv. haer.*, I, 23, 3). [50]

Or, nous rencontrons ici un certain nombre d'éléments qui relèvent du judaïsme contemporain et que nous avons déjà rencontrés chez les auteurs orthodoxes: création des anges avant celle de ce monde, rôle des anges dans le gouvernement du cosmos et l'économie de l'histoire, conflit entre les anges pour la conquête de la primauté, désignation des anges par les mots de Puissances et de Vertus, apparence des ordres angéliques revêtue par le Sauveur au cours de sa descente à travers les cieux. Tout ceci relève d'une conception du monde commune à la gnose juive, à la gnose chrétienne orthodoxe, au gnosticisme. Mais celui-ci y introduit sa vision propre: opposition radicale du monde des anges et de celui du Sauveur, chute de l'Ennoia issue du Père, délivrance de celle-ci par la gnose.

C'est donc le dualisme radical qui est l'élément proprement gnostique, non les représentations avec lesquelles il s'exprime. Ce dualisme ontologique est étranger au judaïsme et au judéo-christianisme. Toutefois, même ici, la question d'une origine juive peut se poser. En effet, un certain dualisme est un trait commun de la pensée du judaïsme tardif. Il s'exprime dans le *Manuel de discipline* par la doctrine des deux esprits. Cette doctrine a profondément marqué le judéo-christianisme, comme on le voit dans la *Didachè* ou Hermas. D'autre part, le problème du mal est au cœur de la pensée juive confrontée à la domination romaine au milieu du Ier siècle. Les meilleurs se demanderont, après la prise de Jérusalem

[50] Sur la première doctrine de Simon et sur ses derniers développements, cf. R.M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, p. 70-97; J. FRICKEL, *Die Apophasis Mégalè in Hippolyt's Refutatio, VI, 9-18* (*Orient. Christ. Anal.*, 182), Rome, 1968.

en 70, si Dieu n'a pas abandonné son peuple, comme on le voit dans *IV Esdras*. Le propre du gnosticisme est de pousser cette tendance jusqu'à un dualisme ontologique, pour lequel le monde des anges, du cosmos, de l'Ancien Testament est non seulement second, mais étranger au Père. Ceci a pu se faire sous des influences non juives, mais se présente aussi comme un développement de tendances caractéristiques du Spätjudentum.

Simon eut pour disciple le samaritain Ménandre [51]. A partir de celui-ci, le gnosticisme se divise en deux branches. Ménandre introduit le gnosticisme en Syrie. Son successeur Satornil est antiochien. Et ceci correspond bien au fait qu'Antioche est, à la fin du Ier siècle, après la chute de Jérusalem, le grand foyer de la spéculation issue du Judaïsme. Satornil accuse certains traits du gnosticisme simonien. Il est le premier, dit Irénée, à avoir enseigné l'existence de deux races d'hommes, l'une mauvaise et l'autre bonne (I, 24, 2). Par ailleurs, le fond juif est très apparent: doctrine des sept anges, mention des archanges, mention des mauvais démons. Surtout nous avons un commentaire du récit de la création d'après la *Genèse* et du: «Faisons l'homme à notre image», attribué aux anges. La comparaison de l'homme à un ver, avant que l'esprit ne lui soit insufflé, peut venir du *Ps.* 21. Nous la retrouverons chez les Naasséniens (HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 8, 18), et on sait combien le *Psaume* était utilisé dans la communauté judéo-chrétienne [52].

Par ailleurs, les Satorniliens pratiquaient un encratisme qui les apparente aux tendances de sectes juives du temps et qu'on retrouve dans le judéo-christianisme. Ainsi, ils enseignaient que «le mariage et la génération venaient de Satan» (I, 24,2), ce que nous retrouverons chez Tatien et Jules Cassien et qui reflète l'ascèse du milieu judéo-chrétien de Syrie. Beaucoup d'entre eux s'abstenaient aussi de la chair des animaux, ce qu'Irénée met au compte d'un faux ascétisme (*ficta continentia*). On voit aussi combien ceci va dans le sens d'une interprétation rigoriste des préceptes juifs. Nous retrouvons cette abstinence de viande chez les judéo-chrétiens orthodoxes du groupe de Jacques, chez les Ébionites des écrits clémentins et ailleurs.

Basilide, disciple également de Ménandre, transporte à Alexandrie la doctrine de celui-ci. Il lui donne une amplitude beaucoup plus considérable. Nous n'avons pas à l'exposer. Nous noterons

[51] IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 23, 5. Cf. JUSTIN, I *Apol.* XXVI, 4.
[52] Voir J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, p. 28-41.

seulement la présence de traits caractéristiques d'une influence juive [53]. Basilide enseigne que le ciel le plus bas, celui que nous voyons, est la demeure d'anges, qui ont fait le monde (le nôtre) et qui se sont partagé la domination de la terre, l'un d'entre eux ayant obtenu la direction du peuple juif. Voulant soumettre les autres nations à la sienne, il se heurta à l'opposition des autres archontes (I, 24, 4). Nous avons ici la doctrine des anges des nations, telle qu'elle apparaît dans les apocryphes juifs, chez les judéo-chrétiens, chez les Ébionites [54]. Nous noterons en particulier l'importance spéciale de l'ange qui préside au peuple d'Israël.

On observera aussi que la gnose de Basilide comprend une hiérarchie de trois cent soixante-cinq cieux, à chacun desquels correspond un ordre angélique. La connaissance des noms des cieux et de leurs anges est un aspect essentiel de la gnose. C'est elle qui permet de traverser les cieux sans être vu. Or tout ceci apparaît comme un développement de catégories communes de la gnose juive et surtout judéo-chrétienne, telle que nous l'avons déjà rencontrée à diverses reprises. La connaissance des noms des anges était déjà chez Josèphe un aspect capital de l'enseignement ésotérique essénien. Aussi bien, au dire d'Irénée, les Basilidiens se déclaraient eux-mêmes intermédiaires entre les Juifs et les chrétiens (I, 24, 6) ce qui est un aveu de la communauté de leurs représentations avec les Juifs et les judéo-chrétiens, en même temps que de leur originalité doctrinale.

Il est un autre aspect par lequel Basilide s'apparente au judéo-christianisme : c'est sa conception des vices comme démons personnels demeurant dans l'âme : « Pour ses disciples, écrit Clément d'Alexandrie, les passions ont une subsistance propre, comme des sortes d'esprits (πνεύματα) adhérant à l'âme raisonnable » (*Strom.*, II, 20, 112 ; *GCS*, 174). Cette doctrine est caractéristique du judéo-christianisme. Elle occupe une place importante dans les *Testaments des XII Patriarches* (*Ruben*, III, 3-6). C'est par eux qu'elle passera chez Origène. On la rencontre dans les *Homélies* pseudo-clémentines (IX, 10) et chez Hermas (*Mand.*, II, 3 ; V, 2). Nous retrouvons ici encore le même arrière-plan commun à l'ébionisme,

---

[53] Cf. R.M. GRANT, *Gnostic origins and the Basilidians of Irenaeus*, dans *VC*, 13 (1959), p. 121-125. On notera que Basilide parlait de deux prophètes, Barcabbas et Barkoph, qui sont peut-être des prophètes judéo-chrétiens (EUSÈBE, *HE*, IV, 7, 7).

[54] Voir J. DANIÉLOU, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, dans *RSR*, 38 (1951), p. 132-137.

au judéo-christianisme et au gnosticisme, qui est évidemment la spéculation juive de l'époque des apocalypses [55].

## LES GNOSTIQUES SÉTHIENS

Une autre secte doit se rattacher au judaïsme hétérodoxe, celle des gnostiques séthiens. En réalité, plus que d'une secte, c'est d'un fourmillement de sectes qu'il faudrait ici parler. Irénée nous dit qu'« ils ont poussé comme des champignons » (I, 29, 1). Il s'agit des Séthiens, des Ophites, des Barbélo-gnostiques. Mais tous ces groupes ont tant de traits communs qu'on peut les considérer comme des ramifications diverses du même mouvement. Nous les connaissions jusqu'ici à travers les notices des hérésiologues et spécialement les chapitres 29 et 30 du Livre I de l'*Adversus haereses* d'Irénée. Les découvertes de manuscrits gnostiques coptes, en particulier à Nag Hammadi, nous donnent maintenant les textes eux-mêmes.

Les plus anciens textes que nous possédions, comme l'*Apocryphon de Jean* ou l'*Évangile des Égyptiens*, doivent être du milieu du second siècle. Mais nous sommes autorisés à y voir la transmission de doctrines plus anciennes. En effet, plusieurs de ces ouvrages se présentent comme contenant des doctrines ésotériques remontant au temps des Apôtres. Ceci nous était apparu comme un des traits de la littérature judéo-chrétienne en général. Certes, il faut ici faire la part de la fiction. Mais on peut cependant penser que ceci suppose un fond de spéculations archaïques. Et nous sommes autorisés à voir dans ces ouvrages l'expression d'une gnose judéo-chrétienne ancienne, même si nous ne la possédons que sous une forme évoluée.

La connaissance de ces textes permet dès maintenant une constatation fondamentale. Il s'agit essentiellement d'un gnosticisme juif, qui se situe dans le prolongement de l'apocalyptique juive à laquelle il emprunte ses thèmes. Ce gnosticisme a été très superficiellement christianisé, aussi bien dans les textes les plus anciens, comme l'*Apocryphon de Jean* (début du IIe siècle), que dans les plus récents, comme le *Zostrianos* (début du IIIe siècle). La situation est tout à fait parallèle à celle que nous avons rencontrée pour les *Testaments des Patriarches* ou le *II Hénoch* dans le judéo-christianis-

[55] Voir J. DANIÉLOU, *Démons*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 168-174.

me orthodoxe. Le texte le plus important est l'*Apocryphon de Jean*. Il commande toute une série d'autres écrits, qui constituent l'école d'Eugnoste. D'autres écrits aussi anciens se rattachent au même courant, marqué par le rôle joué par Seth, comme l'*Apocalypse d'Adam* et l'*Hypostase des Archontes*.

Le premier exemple auquel nous nous arrêterons est l'*Apocryphon de Jean*. L'importance qu'avait ce livre, pour le groupe dont nous parlons, apparaît au fait que nous en avons retrouvé trois exemplaires à Nag Hammadi. Nous en possédions déjà un dans le Papyrus Berolinensis 8502, édité récemment par Till [56]. La comparaison du texte et des notices d'Irénée a montré par ailleurs que le chapitre 29 du Livre I de l'*Adv. Haer.*, consacré aux Barbélognostiques, est un résumé très fidèle de la première partie de l'*Apocryphon*. Enfin l'ouvrage que résume Irénée au chapitre 30, où il nous donne la doctrine des Ophites, est, dans la seconde partie, influencé par l'*Apocryphon*. C'est peut-être pour cela qu'Irénée a négligé de résumer la fin de celui-ci, pour éviter les répétitions. Tout ceci montre dans l'ouvrage un écrit de base de la secte. Les points de contact avec la *Lettre d'Eugnoste*, retrouvée aussi à Nag Hammadi, permettent peut-être de l'attribuer à Eugnoste, qui serait le fondateur de la secte. L'ouvrage se placerait dans la première moitié du second siècle.

Il relève du judéo-christianisme par son genre littéraire. Il s'agit d'une soi-disant révélation faite par le Christ ressuscité à saint Jean au Mont des Oliviers (*Apocr.*, 20, 5-6). Ainsi l'*Apocryphon* est fictivement présenté comme relevant de ces traditions apostoliques ésotériques, qui sont la théologie judéo-chrétienne. Son contenu nous conduit à la même conclusion. Il est spécifiquement gnostique. Mais ce gnosticisme s'exprime sous la forme d'un commentaire de la *Genèse*, comme dans les autres ouvrages que nous aurons à considérer. Or, nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que l'exégèse spéculative de la *Genèse* était un des traits du judaïsme contemporain du Christ, dont le judéo-christianisme a hérité. L'ouvrage se situe donc dans le contexte de ces commentaires. Mais il s'oppose à ceux de la Grande Église par son contenu gnostique caractérisé [57].

Nous laisserons de côté la première partie, celle que résume

---

[56] *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, éd. et trad. par W.C. TILL (*TU*, 60), Berlin, 1955 [2ᵉ éd. refondue par H.-M. SCHENKE, 1972, p. 78-195].

[57] Voir G. QUISPEL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, 22 (1953), p. 195-234.

Irénée (*Apocr.* 20, 7 - 45, 5). En effet, elle contient une généalogie des éons du Plérôme, qui ne se réfère pas directement au texte de la *Genèse.* Mais à partir de 45, 5, les allusions à la Genèse sont multiples. Il est question d'abord de la Mère (σοφία) qui commence à se mouvoir (ἐπιφέρεσθαι) dans les ténèbres au-dessus des eaux (45, 5-19). Ceci se réfère à *Gen.*, 1, 2. Plus loin, les sept archontes se disent les uns aux autres : Travaillons à faire un homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ils travaillèrent ensemble et avec toutes leurs puissances, et ils formèrent (πλάσσειν) une forme (πλάσμα) issue d'eux (48, 10-17). Nous avons là un récit judéo-chrétien hétérodoxe de la formation de l'homme par des anges, que nous avons déjà rencontré chez Cérinthe et chez Satornil — mais chez ceux-ci, il ne s'agissait pas des archontes, des anges planétaires — et que les Gnostiques se sont approprié. Nous retrouvons aussi l'idée que l'homme est incapable de se mouvoir (50, 15) et qu'il faut que Sophia l'anime, ce qui se trouvait chez Satornil.

D'autre part, parce qu'il reçut de Sophia une force enlevée à Jaldabaoth, chef des archontes (52, 1), Adam est plus intelligent que les archontes. Il encourt leur jalousie (52, 14). Ceci encore est un thème de la théologie judéo-chrétienne. Les anges du cosmos sont jaloux de l'homme (IRÉNÉE, *Dem.*, 11-16). Mais, bien entendu, le thème est transposé dans une perspective gnostique. Plus loin, nous rencontrons des exégèses curieuses : le sommeil envoyé par Dieu à Adam signifie l'endurcissement de son cœur, avec renvoi à *Is.*, 6, 10 (58, 17-59, 5); la côte dont est formée Ève est un symbole de l'image de lui-même que l'ἐπίνοια de la lumière suscite à Adam (59, 17-60, 11). On notera auparavant les commentaires sur les deux arbres du paradis et sur le serpent.

La suite de l'*Apocryphon* continue de commenter le récit biblique : naissance de Caïn et d'Abel, puis de Seth ; déluge provoqué par Jaldabaoth ; épisode des anges qui s'unissent aux filles des hommes et leur révèlent l'usage des métaux (74, 1-75, 3) — ceci vient de *I Hénoch* et fait partie de la tradition judéo-chrétienne héritée du judaïsme apocalyptique. Et finalement l'ouvrage s'achève par l'envoi du Sauveur (77, 5). Il s'agit donc d'un commentaire de la *Genèse*, qui repose sur un commentaire juif ou judéo-chrétien et auquel une couleur proprement gnostique est donnée. On remarquera le contact avec Satornil. Il semble que nous ayons ici un développement du gnosticisme judéo-chrétien syrien [58], émigré

[58] Voir L. GOPPELT, *op.cit.*, p. 193-194.

en Égypte, parallèle à la ligne plus savante qui, de Basilide, aboutit à Valentin.

Il faut rapprocher de l'*Apocryphon de Jean* et du chapitre 29 d'Irénée le document que résume Irénée dans le chapitre 30, comme constituant la doctrine des Séthiens et des Ophites. Dans sa seconde partie, en effet, cet exposé présente de nombreux points de contact avec la seconde partie de l'*Apocryphon de Jean*. Il s'agit également d'un commentaire du récit du Paradis et de l'histoire ultérieure de l'humanité d'après la *Genèse*. C'est sans doute à cause de ces ressemblances et pour éviter des répétitions qu'Irénée a omis d'analyser la seconde partie de l'*Apocryphon*. Ce qui caractérise le second document est son caractère judéo-chrétien plus accentué, qui apparaît à la fois dans la description initiale du Plérôme et dans les développements donnés à l'histoire du Christ. L'intérêt de cette comparaison est de nous montrer la christianisation progressive d'un gnosticisme presque purement juif.

La notice commence par une spéculation sur les éons du Plérôme. Celui-ci comprend d'abord le Père, puis le couple Fils et Esprit-Saint, enfin le couple Christ et Église. Il est clair que nous avons ici la transposition gnostique de spéculations que nous trouvons également dans le judéo-christianisme orthodoxe. Nous noterons en particulier le caractère féminin de l'Esprit, et surtout le thème du Christ et de l'Église, considérés comme des éons préexistants. Par ailleurs, le lien de l'Esprit et de l'Église se retrouve dans le *Traité des Trois Natures* [59]. Nous nous souviendrons aussi que Papias entendait le récit de l'hexaméron du Christ et de l'Église.

Aussi bien est-ce dans le contexte de l'hexaméron que nous met la suite. Les éons du Plérôme produisent Sophia, qui descend dans le monde d'en bas (*Adv. Haer.*, I, 30, 3). Elle reçoit un corps des eaux inférieures. Mais la lumière d'en haut qui subsiste en elle tend vers le Plérôme. Par cette dilatation elle produit le ciel qu'elle tire de son corps. Puis elle dépose totalement son corps aqueux. Celui-ci, qui est appelé son fils, émet lui aussi un fils. Ce second fils engendre à son tour un troisième fils, et ainsi de suite jusqu'à sept. « Ainsi se réalisa l'hebdomade. » Les noms des sept sont Jaldabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaï, Elohim, Horaios et Astaphaios (*Adv. Haer.*, I, 30, 5; *Apocryph.*, 41, 18 et suiv.). Ces fils sont les sept cieux et leurs sept anges. Il est clair que nous avons ici le thème de la création du ciel et des sept jours de la *Genèse*, transposé dans

---

[59] H.Ch. PUECH et G. QUISPEL, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, dans *VC*, 9 (1955), p. 94-97.

la cosmologie judéo-chrétienne des sept cieux et interprété dans une perspective gnostique.

La suite nous conduit aux chapitres suivants de la *Genèse.* Les fils issus de Jaldabaoth sont jaloux de lui et luttent avec lui pour la primauté. Ceci se trouve dans l'*Ascension d'Isaïe* et chez Simon. Jaldabaoth engendre un nouveau fils, le Serpent, dont procèdent le souffle et l'âme (*Gen.*, 2, 7). Puis il dit: «Faisons l'homme à notre image.» Six vertus répondent à cet appel. Elles forment un homme d'une immense longueur et largeur (*Adv. Haer.* I, 30, 6). Puis Jaldabaoth crée Ève. Les puissances admirent sa beauté, s'unissent à elle et engendrent les anges. Ève et Adam sont tentés par le Serpent et violent le précepte de Jaldabaoth. Celui-ci les expulse du Paradis (I, 30, 8).

L'analyse d'Irénée nous décrit ensuite la naissance de Caïn, le déluge, l'histoire des prophètes, puis la descente du Christ d'en haut, à la stupeur des puissances et dans l'ignorance de Jaldabaoth (I, 30, 11). Il descend à travers les sept cieux, en prenant la forme des anges de chaque ciel. Toute la lumière se concentre en lui et d'abord il revêt Sophia. Il descend uni à Sophia. Toute cette dernière partie dépend des thèmes principaux de la théologie judéo-chrétienne: le Fils descend à travers les sept cieux; sa descente est cachée aux anges. En particulier, le fait que le Christ se revêt dans sa descente des dons de l'Esprit et d'abord de la Sagesse se retrouve dans l'*Épître des Apôtres* et la *Démonstration* d'Irénée, comme nous le verrons.

Si nous considérons l'ensemble constitué par les deux chapitres d'Irénée et l'*Apocryphon de Jean*, nous arrivons à la conclusion que la forme plus évoluée que présente le chapitre 30 repose sur deux sources principales. D'une part, l'*Apocryphon de Jean* inspire le milieu du chapitre, c'est-à-dire ce qui concerne Jaldabaoth; le fond en est un commentaire juif de *Gen.*, 1-3, de caractère spéculatif, repris dans le judéo-christianisme et auquel l'*Apocryphon* donne un sens gnostique. D'autre part, le début et la fin du chapitre constituent un exposé des thèmes essentiels de la théologie judéo-chrétienne, telle que nous la présentent l'*Ascension d'Isaïe* ou l'*Épître des Apôtres*, mais également interprétés dans un sens gnostique.

L'*Apocalypse d'Adam* s'apparente à l'*Apocryphon de Jean.* Elle présente en outre une relation avec d'autres œuvres de Nag Hammadi, dans lesquelles le personnage de Seth joue un rôle important [60].

---

[60] Texte copte et trad. allemande par A. BÖHLIG et P. LABIB, dans *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle-Wittenberg, 1963, p. 86-117.

L'aspect essentiel, ici, est que l'on a affaire à des spéculations à partir de l'Ancien Testament. Notre traité commence avec le récit, fait à Seth par Adam, de la création. Ève et lui avaient été créés dans la gloire. Ève enseigne la gnose à Adam. Ils étaient supérieurs au démiurge qui les avait créés, mais celui-ci les «sépare» et ils perdent leur gloire. Il y a là une allusion à l'androgyne. On parle ensuite d'une vision dans laquelle Adam voit toute la suite de l'histoire. Celle-ci est constituée essentiellement par le conflit entre les descendants de Seth, qui sont les Gnostiques, et ceux de Cham et Japhet. Ces derniers cherchent à anéantir les Gnostiques, par le Déluge d'abord, puis par le feu. Ils construisent treize royaumes. Mais l'histoire se termine avec la manifestation de Phoster, l'Illuminateur, et la conversion des peuples.

Le thème fondamental est évidemment d'origine juive: il rappelle le *Livre des Jubilés*. L'opposition entre les deux souches évoque les textes de Qumrân. Les spéculations sur la Genèse sont typiques du judaïsme de ce temps. En outre, ces spéculations présentent un caractère ésotérique: il s'agit essentiellement d'une gnose cachée, communiquée à travers une tradition. On y trouve des allusions à Noé et à Salomon, mais aussi à des anges du nom de Abrasax, Samlo, Gamaliel. Nous sommes en plein ésotérisme. On parle de Deucalion, des Piérides, de Panthéon, mais ces éléments sont secondaires.

Deux problèmes se posent: la relation du traité avec le gnosticisme et avec le christianisme. En ce qui concerne le gnosticisme, le traité oppose le démiurge créateur et l'autre Dieu: ce dualisme est l'élément caractéristique du gnosticisme. D'autre part, tout comme l'*Apocryphon de Jean*, le traité ne dénote aucun contact avec les doctrines valentiniennes. Il représente un stade antérieur du gnosticisme, celui même d'un Satornil, d'après ce qu'on peut entrevoir. Il se rattache aux doctrines des Séthiens ou des Naasséniens d'Irénée et d'Hippolyte. Ce gnosticisme semble se développer à partir d'un ésotérisme juif qui devient un dualisme cosmologique à la fin du premier siècle. Comme l'a justement fait remarquer G.W. Mac Rae, Böhlig semble exagérer la part de la mythologie iranienne [61]. Les données juives sont prépondérantes.

Il est plus difficile de savoir s'il y a des éléments chrétiens. Il n'est fait aucune allusion explicite à des personnages chrétiens.

---

[61] G.W. McRae, *The Coptic-Gnostic Apocalypse of Adam*, dans *Heythrop Journal*, 6 (1965), p. 31-35.

Toutefois, de nombreux aspects trouvent dans le christianisme leur contexte le plus vraisemblable: la mission de l'Illuminateur et la conversion des peuples, sa désignation comme Logos, son origine divine et son incarnation; les allusions à une maternité virginale, le fait qu'il accomplit «des signes et des miracles»; il souffre dans sa chair; il est maintes fois fait allusion au baptême; les disciples de l'Illuminateur «reçoivent son nom sur l'eau». MacRae a relevé nombre de ces indices (p. 32). Toutefois il conclut, comme Böhlig, que ces aspects ne sont pas chrétiens, mais, à la différence de son confrère, il en cherche l'origine dans l'Ancien Testament, en particulier dans les chapitres d'*Isaïe* sur le Serviteur.

Il est certain que chacun de ces caractères peut à la rigueur trouver son explication en dehors du christianisme. Böhlig rattache l'importance donnée au baptême, aux sectes baptistes juives prémandéennes. Mais il est certain aussi que c'est seulement dans le christianisme que l'on trouve réunis les divers thèmes de l'*Apocalypse d'Adam*. En outre, l'*Apocryphon de Jean*, avec lequel elle présente une parenté, est une œuvre essentiellement judéo-gnostique, mais reprise par des chrétiens. Nous serions tentés de penser qu'on est ici en présence du phénomène inverse. Il s'agirait d'un gnosticisme juif, mais qui n'ignore pas la prédication chrétienne. Il est sûr que le gnosticisme est né dans un milieu où Juifs et chrétiens étaient en contact. Les influences réciproques entre gnosticisme juif et gnosticisme chrétien sont certaines. Elles ont pu se développer sous des formes diverses; nous en donnerons ici un exemple.

L'*Hypostase des Archontes* est le quatrième traité du *Codex II* de Nag Hammadi. H.M. Schenke en a déjà donné une traduction allemande et R.A. Bullard une traduction anglaise assortie d'un commentaire [61a]. Le terme ὑπόστασις que l'on trouve dans le texte copte semble signifier «nature» plutôt que «origine». C'est ainsi qu'il est interprété dans l'édition préparée par J.M. Robinson. Les Archontes sont les sept puissances planétaires, bien que seul leur chef, Samael ou Jaldabaoth, soit nommé. Le thème du traité est la nature des Archontes, leur rôle dans la création de l'homme et leur châtiment.

L'œuvre est typique du gnosticisme juif. A ce titre, on peut la rapprocher du traité *Sur l'origine du monde* (appelé parfois *Écrit sans titre*) [61b] qui la suit directement dans le Codex II, mais aussi

---

[61a] H.M. SCHENKE, *Das Wesen der Archonten*, dans *ThLZ*, 83 (1958), p. 661-670. R.A. BULLARD, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary* (*PTS*, 10), Berlin, 1970. [Autres Références dans *CPG* I, 1183.]

[61b] [Références aux éditions et traductions dans *CPG* I, 1184.]

de l'*Apocryphon de Jean* et de l'*Apocalypse d'Adam*. Comme dans ces deux derniers traités, les éléments chrétiens n'apparaissent que dans l'introduction (il y est fait allusion à *Eph.* 6,12) et dans la conclusion. Il n'y a aucun élément païen. Les données sont tirées de la *Genèse*, essentiellement du récit de la création du monde, de la création et de la chute de l'homme, du Déluge, mais réinterprété dans un milieu juif hétérodoxe. C'est là un nouveau témoignage de l'importance des spéculations sur la *Genèse* dans le milieu juif des premier et deuxième siècles.

Cette proximité du milieu juif, l'absence d'éléments chrétiens ou grecs, sont un indice du caractère archaïque du traité. Il est certainement antérieur à la *Pistis Sophia*. L'expression «Pistis Sophia» apparaît pour la première fois dans notre texte et dans le traité *Sur l'origine du monde* qui en est une réélaboration, et auquel Bullard fait de nombreuses allusions. Il pourrait être contemporain de l'*Apocryphon de Jean*, c'est-à-dire du milieu du deuxième siècle, au moins pour ses principaux éléments. Le milieu d'origine serait plutôt l'Égypte, d'après l'auteur. Mais sous bien des aspects il rappelle le gnosticisme syriaque archaïque, celui de Satornil en particulier, comme l'a noté van Unnik.

L'*Hypostase des Archontes* est caractéristique de la doctrine fondamentale du gnosticisme : un créateur ignorant et maladroit. Le Démiurge, qui est le chef des Archontes, est désigné par de multiples expressions. Il est «le Grand Un», le «Grand Archonte». Mais il porte d'autres noms. Il est appelé Samael, qui est le nom de l'ange de la mort dans la tradition juive ; mais Bullard montre que le terme est parfois dérivé de *som*, aveugle (p. 52). C'est dans ce dernier sens, sans aucun doute, qu'il est conféré au Démiurge, qui ignore la gnose. Notre texte est le seul, avec le traité *Sur l'origine du monde*, qui identifie Samael au Démiurge. Celui-ci est aussi appelé Jaldabaoth, désignation fréquente chez les Gnostiques. Le texte suppose que l'étymologie du terme est «fils du chaos». Jaldabaoth semble être le nom secret, «celui qui a une efficacité magique». Le nom révélé est Samael, mais il y a aussi Saklas, nom démoniaque que l'on retrouve ailleurs et qui signifie «fou». On peut observer encore, à propos du Démiurge, qu'il correspond à la sphère planétaire la plus éloignée. D'où l'identification de Jaldabaoth avec Saturne. L'image du lion pour le désigner est connue également.

On voit que nous sommes en présence de traditions juives concernant le démon, dont le caractère gnostique apparaît dans l'identification du Dieu créateur avec ces figures démoniaques. Le

même caractère apparaît dans la deuxième partie du traité, qui raconte la création de l'homme. L'homme est façonné par les Archontes, ce qui reprend une tradition juive sur Adam façonné par les anges, avec cette différence que les Archontes mauvais se sont substitués aux anges. C'est le Démiurge qui insuffle sa *psuchè* à l'Adam ainsi façonné. Mais cet Adam, comme chez Satornil, rampe sur le sol. C'est la raison pour laquelle il est appelé Adam, de *adama*, «terre». Enfin l'Esprit vient sur Adam, pour secourir sa faiblesse.

Le thème de la création de la femme est l'un des plus complexes de cet ensemble. D'une part, il y a l'Ève terrestre, qui est complémentaire d'Adam du fait que les Archontes, qui façonnent l'homme à leur image, sont bisexués. D'autre part, il y a une Ève spirituelle, qui est identifiée à l'Esprit, à la *ruah*. C'est elle que les Archontes enlèvent à Adam quand ils la tirent de son flanc. Elle est en outre identique au serpent qui vient enseigner la gnose à l'Adam et à l'Ève terrestres. Le serpent est instructeur; il a une signification positive, de même que l'arbre de la gnose, comme dans beaucoup de traités gnostiques.

Le dernier thème est en relation avec le Déluge. Il se présente sous la forme d'une révélation faite à Noréa ou Oréa, la femme de Noé. Là encore, nous sommes en présence d'une tradition juive. Bullard étudie longuement les étymologies proposées pour ce nom (p. 95-97). Noréa reçoit sa révélation de l'ange Eleleth, qui est identifié à la Sagesse. Cette révélation concerne le châtiment de Jaldabaoth et des Archontes. Mais Sabaoth, fils de Jaldabaoth, se repent. Il est enlevé sur le char des Chérubins au-delà du septième ciel, dans la sphère des étoiles, l'ogdoade. On retrouve cette figure de Sabaoth dans le judaïsme apocalyptique et dans le judéo-christianisme, identifiée à Michel, le chef des bons anges.

Le grand intérêt de l'*Hypostase des Archontes* est évident: ce traité est une confirmation de plus de l'existence d'un gnosticisme juif antérieur au gnosticisme chrétien. L'ensemble des éléments qui le constituent provient des spéculations juives ésotériques qui se poursuivront dans la Kabbale. On pourrait ajouter d'autres données à celles dont j'ai fait mention, données étudiées par Bullard dans son riche commentaire, comme la figure de Barbélo, l'Esprit virginal. Mais ces données juives sont interprétées en fonction du dualisme gnostique qui renverse la perspective juive, en faisant du Dieu de l'Ancien Testament un Dieu raté, et de la création un ouvrage défectueux. Aucun traité ne met mieux en lumière les origines juives du gnosticisme.

C'est à ce gnosticisme séthien que se rattachent plusieurs des traités retrouvés à Nag Hammadi et caractérisés par l'importance qu'y tiennent les personnages de Seth et de Barbélo. L'un des plus importants est le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, appelé aussi *Évangile des Égyptiens*. Il a été édité et commenté par Jean Doresse, qui le fixe à la fin du second siècle [62]. C'est aussi à ce groupe que se rattachent le traité anonyme du *Codex Brucianus* publié par Carl Schmidt et les *Trois stèles de Seth* du Codex VII de Nag Hammadi. Enfin le *Zostrianos* et l'*Allogène*, mentionnés par Porphyre dans la *Vie de Plotin* et retrouvés également à Nag Hammadi, représentent au milieu du III^e^ siècle un développement philosophique de la gnose séthienne. Tous ces traités semblent dépendre de l'[*Apocryphon*] *de Jean*.

## LES NAASSÉNIENS

Les Naasséniens représentent un autre courant qui paraît se rattacher au gnosticisme de Satornil. Ils nous sont connus par la notice consacrée par Hippolyte à la secte (*Elench.*, V, 1-11). L'état de la doctrine que nous présente Hippolyte est sans doute assez évolué. Les Naasséniens étaient à son époque installés à Rome. J. Carcopino a montré que c'était sans doute leur cimetière que nous avons retrouvé au viale Manzoni [63]. A ce moment, des éléments divers donnaient à leur système un caractère syncrétiste accusé. Mais l'origine judéo-chrétienne archaïque de la secte n'en apparaît pas moins et lui donne un grand intérêt pour notre étude.

On remarquera d'abord les filiations dont la secte se prévaut. Elle prétend suivre la doctrine de Jacques, le frère du Seigneur (V, 7). Or le rattachement à Jacques marque toujours une origine judéo-chrétienne. On ajoutera que, parmi les écrits de Nag Hammadi figurent deux *Apocalypses de Jacques* [64] — à distinguer de l'*Épître Apocryphe de Jacques* du *Codex Jung* qui, elle, semble être une œuvre judéo-chrétienne orthodoxe. Par ailleurs les Naasséniens s'inspiraient de l'*Évangile selon les Égyptiens* (V, 7). Or on a retrouvé à Nag Hammadi deux exemplaires de cet *Évangile* gnostique [64a],

---

[62] J. DORESSE, dans *Journal Asiatique*, 254 (1966), p. 317-435; 256 (1968), p. 289-386. [Éd. et trad. ultérieures: voir *CPG*, I, n° 1187.]

[63] J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 99-132.

[64] [*Codex* V, n° 3 et 4. Voir *CPG* I, n° 1192 et 1193.]

[64a] [*Codices* III, 2 et IV, 2. Voir *CPG* I, n° 1187.]

distinct de celui que cite Clément d'Alexandrie. Les Naasséniens citent également l'*Évangile selon Thomas* (V, 7), retrouvé à Nag Hammadi.

Ceci a l'intérêt de nous montrer que la doctrine naassénienne, telle que l'expose Hippolyte au début du troisième siècle, repose sur des ouvrages antérieurs, qui doivent donc remonter au moins à la seconde moitié du second siècle. C'est également à ce fond premier, plus archaïque, que peuvent remonter certaines pièces liturgiques de la secte, en particulier l'Hymne par lequel se termine la notice d'Hippolyte: «C'est pourquoi, Père, envoie-moi. Je descendrai portant les sceaux. Je traverserai la totalité des éons. Je révélerai tous les mystères» (V, 10). Nous avons ici le thème judéo-chrétien archaïque, déjà si souvent rencontré, de la descente du Sauveur à travers les sphères angéliques.

De la doctrine naassénienne, nous retiendrons seulement les traits qui nous intéressent davantage. On notera d'abord le nom même de la secte, qui se rattache à l'hébreu *nash*, serpent. Elle s'apparente ainsi aux Séthiens, chez qui nous avons constaté une spéculation sur le serpent de la *Genèse*. Ceci se retrouvera chez les Pérates (*Elench.*, V, 16) avec une référence encore plus nette au récit de la *Genèse*. Nous sommes donc toujours dans le contexte premier, à l'intérieur de cette gnose juive sur la *Genèse* dont l'importance nous apparaît si grande, comme arrière-fond commun des représentations tant judéo-chrétiennes que gnostiques. Irénée y voit le trait principal des Ophites, qu'il rattache aux Séthiens (I, 30, 15) et auxquels fera aussi allusion Hippolyte (*Elench.*, VIII, 20). Le nom ici encore évoque le serpent.

Deux traits nous paraissent notables chez les Naasséniens. Le premier est à nouveau l'importance des spéculations sur la *Genèse*. Ceci apparaît en particulier dans ce qu'ils disent de la création de l'homme, qui rappelle Satornil et Carpocrate: «Adam est le seul homme que la terre ait produit; il gisait sans souffle, inanimé, sans mouvement, comme une statue; image de cet homme céleste chanté sous le nom d'Adamas, il est l'œuvre de nombreuses puissances... (Les Naasséniens) cherchent aussi ce qu'est l'âme, pour qu'elle puisse, en venant mouvoir l'homme, asservir et châtier l'ébauche (πλάσμα) de l'homme parfait» (V, 7). On remarquera aussi les spéculations sur les quatre fleuves du Paradis, considérés comme les puissances de l'homme (V, 9).

En même temps que de cette gnose juive sur la *Genèse*, les Naasséniens dépendent du judéo-christianisme. Mais ce qui est

surtout frappant chez eux n'est pas, comme chez les Séthiens, la présence des cadres de la théologie judéo-chrétienne, mais l'usage des figures de l'Ancien Testament telles que les utilisaient les chrétiens, et des recueils de *Testimonia.* En ce qui concerne les premières, on notera les spéculations sur la traversée de la Mer Rouge, figure de la sortie de la matière, et sur le Grand Jourdain, dans lequel Jésus-Josué donne la naissance spirituelle, en introduisant à travers lui dans la Terre Promise. Ceci est une reprise des thèmes archaïques de la typologie chrétienne du baptême et en constitue pour nous une précieuse attestation. Clément d'Alexandrie est le témoin d'une spéculation sur la traversée de la Mer Rouge comme sortie de la matière (*Eclog.*, VI, 1 ; *GCS*, 138). On retrouve la même spéculation chez les Pérates (*Elench.*, V, 16).

D'autre part, les Naasséniens utilisent les recueils de *Testimonia.* On trouve chez eux quelques-uns des textes les plus classiques, auxquels ils confèrent d'ailleurs un sens ésotérique et hétérodoxe. Ainsi les textes sur la pierre. C'est Adamas qui est « la pierre angulaire devenue la tête d'angle (*Ps.*, 117, 22) » (*Elench.*, V, 7, 35). C'est de cet homme céleste que l'homme terrestre est tombé, « retranché sans le concours d'aucune main (*Dan.*, 2, 34) » (*Ibid*, V, 7, 36). Le rapprochement de *Ps.*, 117, 22 et *Dan.*, 2, 34, est classique dans la théologie archaïque [65]. De même nous rencontrons un groupement remarquable de deux des *Psaumes* les plus usités dans les *Testimonia*, les *Ps.* 21 et 23 : « C'est à l'ascension de l'homme parfait... que s'appliquent, d'après les Naasséniens, ces paroles de l'Écriture : '...Ouvrez-vous, portes éternelles'... Car, dit le Naassénien, 'Quel est ce roi de gloire ?' (23, 7-10). 'Un ver de terre et non un homme...' (21, 7). 'Tel est le roi de gloire, le roi puissant à la guerre' (23, 8) » (*Ibid*, V, 8, 18).

Ainsi l'examen de cette notice nous amène à la même conclusion que celle d'Irénée sur les Séthiens. Nous y distinguons deux aspects : il y a en premier lieu une couche ancienne de gnosticisme juif, apparenté à la gnose simonienne, avec comme elle quelques touches chrétiennes. C'est ceci qui proprement relève de notre étude présente. Nous rencontrons en second lieu l'usage par ce courant gnostique des thèmes de la théologie, de l'exégèse, de la liturgie judéo-chrétiennes. Ceci est caractéristique d'un second moment du gnosticisme, celui qu'illustre par ailleurs Valentin, et dont

[65] Voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 210-211 ; J. R. HARRIS, *Testimonies*, I, Cambridge, 1916, p. 18-31.

les documents nous sont précieux par le matériel emprunté à la Grande Église qu'ils nous permettent de retrouver, tandis qu'elle-même ne leur doit rien.

## L'ÉCOLE VALENTINIENNE

Le gnosticisme a trouvé sa forme la plus élaborée dans l'école valentinienne. Valentin est une figure historiquement bien connue. Disciple de Basilide à Alexandrie, il vient à Rome vers 150. Il se situe dans le prolongement de la gnose simonienne et basilidienne. Mais il marque la doctrine de son génie propre et en particulier lui donne une forme plus philosophique. Il aura une influence considérable. Ses disciples principaux seront en Orient Théodote et Marc le Mage, en Occident Ptolémée et Héracléon. C'est la gnose valentinienne qui sera essentiellement connue des Pères de l'Église. Elle est beaucoup plus profondément marquée par le christianisme que les gnoses antérieures. C'est elle qui est le gnosticisme judéo-chrétien. Il n'est pas certain que nous ayons connaissance des œuvres mêmes de Valentin. Mais nous possédons une abondante documentation sur l'école valentinienne. Elle consiste d'abord dans les notices qu'Irénée nous a données sur Ptolémée et sur Marc le Mage, dans les citations d'Héracléon chez Origène, dans la *Lettre à Flora*, de Ptolémée, conservée par Épiphane, dans les fragments de Théodote conservés par Clément d'Alexandrie. Mais cette documentation a été considérablement augmentée par les découvertes de Nag Hammadi. C'est à la gnose valentinienne que se rattachent trois textes importants du Codex Jung, l'*Évangile de Vérité*, le *Traité sur la résurrection*, le *Traité des trois natures*. Les deux premiers ont été admirablement édités par un groupe de savants, dont H.-Ch. Puech et G. Quispel.

Mais il semble bien que c'est à ce même groupe que doivent être rattachés d'autres écrits de caractère moins spéculatif, mais qui nous font connaître davantage la vie morale et cultuelle des gnostiques. C'est en particulier le cas de l'*Évangile de Philippe*. Nous sommes avec ces textes en présence d'une interprétation du Nouveau Testament dans le sens du dualisme gnostique. Et c'est bien là ce qui paraît caractériser le milieu valentinien, alors que chez les Séthiens, l'influence chrétienne est très superficielle et qu'il s'agit surtout d'un gnosticisme juif. Nous dirons quelque chose des deux textes qui concernent le plus notre sujet.

Depuis sa publication en 1956, l'*Évangile de vérité*, qui est l'un des plus importants documents découverts à Nag Hammadi, a été l'objet de multiples études. H-Ch. Puech et G. Quispel y ont relevé des traits qui l'apparentent au gnosticisme de Valentin. H.M. Schencke a noté par contre son analogie avec les *Odes de Salomon*[66]. E. Segelberg en a souligné les résonnances liturgiques[67]. D'une part, le caractère gnostique du traité paraît évident. Il apparaît dans le motif central qui est celui de la connaissance du vrai moi dont le Christ est le révélateur, et aussi dans le dualisme cosmique, qui voit dans le monde matériel un résultat du péché.

Par ailleurs, l'*Évangile de vérité* présente des caractères qui l'apparentent à la théologie judéo-chrétienne. En premier lieu, la désignation du Fils par l'expression «le Nom» — or, elle apparaît chez Théodote ce qui oriente vers le milieu alexandrin. Il en est de même de la doctrine du Livre céleste, qui contient le dessein de Dieu sur le monde. La christologie de l'*Évangile de vérité* n'est pas docète, mais elle présente le thème judéo-chrétien de la descente cachée[68]. La Passion tient beaucoup de place. Toutefois, elle n'est interprétée ni comme expiation, ni comme manifestation de l'amour, mais comme dépouillement du monde issu de l'égarement (πλάνη).

Que conclure de cette double série de remarques? Il s'agit d'une variante du valentinianisme, mais où le système est simplifié et où des éléments de théologie orthodoxe sont présents. Contre H.-Ch. Puech, S. Arai estime que ceci peut difficilement représenter une forme primitive de la doctrine de Valentin. Par contre ce souci de simplification — et aussi de rapprochement par rapport à l'orthodoxie — paraît caractériser certains disciples de Valentin. C'est en particulier le cas de Jules Cassien. L'*Évangile de vérité* présente aussi des points de contact avec Théodote. Il semble donc qu'il faille y voir une œuvre de l'école valentinienne, d'origine alexandrine et de la seconde moitié du second siècle.

Mais s'il faut reconnaître dans l'*Évangile de vérité* une œuvre gnosticiste, il n'en reste pas moins qu'elle incorpore de nombreux éléments qui viennent de la tradition ecclésiale commune. C'est le cas pour certains thèmes théologiques judéo-chrétiens. C'est aussi

[66] H.M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen, 1959, p. 26-30.

[67] E. SEGELBERG, *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon*, dans *Orientalia Suecana*, 8 (1959), p. 3-42.

[68] S. ARAI, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, Leyde, 1964.

le cas pour des données liturgiques qu'a relevées Segelberg. Nous avons des allusions à l'onction, à l'Eucharistie. Sagnard avait fait la même remarque pour Théodote. L'*Évangile de vérité* est donc par là un témoin précieux du christianisme alexandrin antérieur à Clément, sur lequel nous possédons si peu de données. Il nous met en présence d'un développement de la théologie judéo-chrétienne différent de celui de l'Asie Mineure, et qui correspond au milieu des prédécesseurs de Clément, en particulier de Pantène.

Je voudrais donner de ceci un exemple. On trouve dans l'*Évangile de vérité* un passage où le Christ « cloué sur la croix » est présenté comme devenant « un fruit de la gnose du Père » (18, 24-27). Or, nous rencontrons un passage tout à fait parallèle chez Clément, où la croix, comparée à l'arbre de vie, donne le fruit de la gnose (*Strom.* V, 11, 72, 3). Il s'agit là d'une spéculation sur la croix comme arbre de vie et sur son fruit, où interfèrent *Prov.* 3, 18, *Gen.* 2, 9, *Ps.* 1, 3. Mais le trait le plus remarquable est l'identification de l'arbre de vie et de l'arbre de la gnose. Or il est curieux que nous retrouvions la même identification dans l'*Épître à Diognète* (XII, 3-8), qui se rattache précisément à ce même milieu alexandrin antérieur à Clément et que Marrou propose même d'attribuer à Pantène. Ainsi, en même temps qu'il ajoute une pièce au dossier du gnosticisme, l'*Évangile de vérité* est un précieux document sur les origines du christianisme en Égypte.

L'*Évangile de Philippe* est l'un des traités les plus fascinants de Nag Hammadi. Une édition photographique du texte copte a été publiée par Pahor Labib. J. Leipoldt et H.M. Schenke en ont donné une traduction allemande. Une traduction anglaise a été publiée par C.J. de Catanzaro [68a]. R.M. Grant [69] et E. Segelberg [70] ont étudié les aspects sacramentels du texte. R. McL. Wilson a donné une traduction anglaise, faite indépendamment de celle de C.J. de Catanzaro, accompagnée d'une introduction et d'un commentaire [71]. J.É. Ménard a fait de même en français [72]. L'intérêt de l'*Évangile de Philippe* est qu'il utilise, dans une perspective sûrement valentinienne, tout un ensemble de thèmes exégétiques, théologiques, liturgiques qui font partie du fond commun de la

[68a] C.J. DE CATANZARO, *The Gospel according to Philip*, dans *JTS*, 13 (1962), p. 35-71.

[69] R.M. GRANT, *After the New Testament*, Philadelphie, 1967, p. 185-194.

[70] E. SEGELBERG, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System*, dans *Numen*, 7 (1960), p. 189-200.

[71] R. McL. WILSON, *The Gospel of Philip*, Londres, 1962.

[72] J.É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967.

pensée chrétienne du second siècle. Il est donc intéressant d'abord pour notre connaissance du gnosticisme, mais aussi pour celle du christianisme de l'époque.

L'ouvrage est peut-être d'origine asiate. Les contacts entre sa théologie et celle d'Irénée sont remarquables ; en particulier, en ce qui concerne des thèmes aussi précis que celui d'Adam, né de la terre vierge, et de Jésus né de la Vierge (83 : 119, 16-21 ; *Dem.*, 32). On sait d'autre part qu'Eusèbe rattache Philippe à l'Asie. Il est notable enfin que le seul passage qui présente certainement une tradition apostolique non canonique soit le logion attribué à Philippe et qui rapporte que le bois de la croix a été pris d'un arbre planté par le charpentier Joseph (91 : 121, 8-15). Ce trait n'est sûrement pas inventé par l'auteur du traité. Or le phrygien Papias rapporte qu'il recherchait les propos attribués aux Apôtres et il nomme parmi eux Philippe (Eusèbe, *HE*, III, 39, 4). Nous avons perdu les exégèses de Papias. Mais le trait de l'arbre planté par Joseph ressemble beaucoup au genre d'anecdotes que nous trouvons dans ce qui est conservé de cet ouvrage. Ce serait une indication de plus en faveur d'une origine asiate. De même que Doresse voit dans l'*Évangile de Thomas* l'écho de l'école valentinienne d'Édesse, qui est le centre du cycle de Thomas, on peut voir dans l'*Évangile de Philippe* l'expression de l'école valentinienne d'Asie.

En ce qui concerne la gnose valentinienne, l'intérêt principal de l'*Évangile de Philippe* réside dans les renseignements qu'il nous donne sur sa doctrine sacramentaire. On ne possède de données semblables que pour la gnose de Marc le Mage, lui aussi asiate, telle qu'Irénée nous l'a résumée. Et ce développement du sacramentalisme pourrait être un trait de valentinisme asiate. Cette structure sacramentaire dans notre ouvrage a été bien étudiée par Segelberg. Les sacrements sont au nombre de cinq. Le plus important est le *chrisma*. Ceci est un trait valentinien commun. Il est le sacrement gnostique par opposition au baptême, qui est celui des simples chrétiens. Aux trois sacrements classiques de l'initiation chrétienne, l'*Évangile de Philippe* en ajoute deux. L'un est la rédemption (ἀπολύτρωσις). Il comprend une onction d'huile. Il paraît s'agir d'un sacrement qui comporterait à la fois rémission des péchés et guérison du corps. Il serait donné en particulier aux moribonds, comme l'a montré Orbe [73]. Quoi qu'il en soit de sa signification pour les

[73] A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, V. *Los primeros herejes ante la persecución*, Rome, 1956, p. 126-159.

Valentiniens, il semble bien qu'il s'agisse de l'huile des malades attestée dans la Grande Église par la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte. L'*Évangile de Philippe* en serait la plus ancienne attestation.

Plus mystérieux est le sacrement appelé «chambre nuptiale» (νυμφών), qui est le rite suprême. Ni les explications de Segelberg, ni celles de Grant ou de R. McL. Wilson, ne me paraissent tout à fait satisfaisantes. Dans la symbolique de notre ouvrage, l'entrée dans la chambre nuptiale représente la perfection la plus haute. D'autre part, l'épouse et l'époux sont des symboles de l'âme et de son ange. C'est dans cette ligne qu'il faudrait chercher. Le signe visible du sacrement est sans doute le baiser (31: 107, 4). C'est ce qui explique qu'Irénée interprète le rite en un sens immoral. Mais les païens en faisaient autant pour le baiser de paix chrétien. Par ailleurs, n'y aurait-il pas un parallélisme avec le couronnement des vierges comme rite suprême dans le judéo-christianisme? Peut-être aussi ce sacrement aurait-il une relation avec la cohabitation d'une vierge et d'un ascète, qui apparaît dans le judéo-christianisme.

Un autre aspect remarquable de l'*Évangile de Philippe* est la place qu'y occupent les spéculations sur les premiers chapitres de la *Genèse*. Par là aussi il est apparenté au judéo-christianisme. Les arbres du Paradis, nourriture des animaux, servaient aussi de nourriture à l'homme (= le psychique), mais lorsque le Christ vint, il apporta du pain du ciel, nourriture de l'homme (= le gnostique) (15: 103, 5-14). L'adultère d'Ève avec le serpent (42: 109, 5-12) est justement rapproché par R. McL. Wilson de II *Cor.* 11, 3; on peut ajouter aussi *Ép. à Diogn.*, XII, 8. J'ai déjà mentionné le passage sur la naissance d'Adam de la terre vierge, rapprochée de celle de Jésus à partir de la Vierge; la typologie adamique est fréquemment évoquée: l'arbre de vie paraît être un olivier, ce qui rappelle les spéculations sur l'huile de l'arbre de vie (92: 121, 15-18); l'arbre du bien et du mal est le symbole de la Loi: je note que ceci se retrouve chez Hippolyte, *Com. Dan.* 1, 17, chez Théophile d'Antioche, *Ad Aut.*, II, 25, et le P. Lyonnet [74] pense que cette spéculation est à la base de *Rom.*, 7, 7. Ces spéculations sur la *Genèse* sont très proches de ce qu'on trouve à l'arrière-plan de saint Paul.

---

[74] S. LYONNET, «*Tu ne convoiteras pas*» (*Rom.* 7, 7), dans *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe O. Cullmann* (*Supplements to Novum Testamentum*, 6), Leyde, 1962, p. 163.

On notera d'autre part la présence dans notre texte de thèmes théologiques judéo-chrétiens : celui du Nom, comme dans l'*Évangile de Vérité* (12: 102, 5-13); celui de l'Église préexistante (36: 107, 31-33); celui de la croix comme puissance (67: 115, 24), comme frontière (125: 132, 31-34); celui de la descente cachée (20: 104, 13-14). Enfin certaines allusions évangéliques peuvent se rattacher à des traditions judéo-chrétiennes apocryphes. J'ai mentionné l'histoire de Joseph plantant des arbres dont l'un allait servir à fabriquer la croix. On notera des remarques sur les noms du Christ : nazaréen (19: 104, 12), pharisatha (53: 111, 22); la révélation gnostique est faite sur une montagne (26: 106, 7). Il est question des trois Marie (32: 107, 6-11). Marie-Madeleine reçoit du Christ un baiser (55: 111, 36).

## L'ENCRATISME

Irénée, qui nous donne un tableau remarquablement complet et exact des divers courants hétérodoxes à la fin du second siècle, mentionne les Encratites [75]. Nous avons noté à diverses reprises que les tendances ascétiques étaient très vives dans le judéo-christianisme. Il en était ainsi en Syrie orientale, où les catéchumènes qui s'engageaient au célibat étaient baptisés les premiers ; en Crète, où nous voyons le mariage déprécié [76] ; à Rome, avec le *Pasteur* d'Hermas. Mais l'encratisme est autre chose. Il comportait une condamnation formelle du mariage, un appel aux époux à se séparer. Et ceci, en relation avec une condamnation de la sexualité, apparentée au dualisme gnostique, mais sans les spéculations de celui-ci.

Le témoignage le plus ancien de ce courant est l'*Évangile des Égyptiens*, cité par Clément d'Alexandrie et dont l'influence a été grande, puisque nous le trouvons cité dans l'*Évangile de Thomas*, dans la *II$^a$ Clementis*, par les Naasséniens [77]. Son thème essentiel est que la génération et la mort, qui sont liées, ont trouvé leur terme avec le Christ et que désormais il n'y a plus ni homme ni femme, que la sexualité n'a donc plus de place. Le mariage est « la plante amère », qu'au Paradis le Seigneur avait interdit de man-

[75] IRÉNÉE, *Adv. haer.* I, 28, 1.

[76] Voir P. NAUTIN, *Lettres et écrivains des II$^e$ et III$^e$ siècles*, Paris, 1961, p. 13-32.

[77] Voir pour d'autres mentions R.A. KRAFT, *Oxyrhynchus Papyrus 655 reconsidered*, dans *HTR*, 54 (1961), p. 253-262.

ger (Clém., *Strom.*, III, 9, 66). La même allusion se retrouve dans les *Odes de Salomon* (XI, 18). La disparition des sexes s'exprime en particulier par le *logion*: « Lorsque les deux seront un, et l'extérieur comme l'intérieur, et qu'il n'y aura plus ni homme ni femme », qui est [cité sous des formes un peu différentes par Clément (*Strom.*, III, 13, 92) et par *II Clem.* (XII, 2), et dont on trouve l'écho dans l'*Évangile de Thomas* (22), l'*Évangile de Philippe* (69), les *Actes de Pierre* (38), les *Actes de Philippe* (140), les *Actes de Thomas* (147)].

L'*Évangile de Thomas*, n'était naguère connu que par la mention qu'en font les Naasséniens (Hipp., *Elench.* V, 7, 20) et Origène (*Ho. Luc*, 1, 2). Sa découverte à Nag Hammadi a éveillé un intérêt considérable. Après les nombreuses études qu'il a suscitées, il est possible de le situer. Il semble avoir pour arrière-fond une tradition araméenne des *logia* du Christ, proche de ce que nous trouvons dans l'*Évangile des Hébreux* [78]. Il présente par ailleurs un caractère encratite, qui paraît en dépendance de l'*Évangile des Égyptiens*, lequel est d'ailleurs cité. Enfin son *Sitz im Leben* paraît être Édesse [79]. C'est en effet à Édesse que se rattache toute la littérature groupée autour de Thomas, *Psaumes de Thomas, Actes de Thomas, Évangile de Thomas*.

Cet *Évangile* nous intéresse ici par ses traits judéo-chrétiens. Tout d'abord il a conservé une tradition des paroles de Jésus, distincte de celle des Synoptiques et apparentée à l'*Évangile des Hébreux* [80]. L'*Évangile de Thomas* est ainsi une de nos sources pour la reconstitution de cet évangile araméen, qui est celui de la mission judéo-chrétienne vers l'Orient. Les autres sources sont les fragments de l'*Évangile des Hébreux* et le *Diatessaron* de Tatien. Celui-ci, originaire de l'Adiabène et lui-même encratite, a utilisé ce cinquième évangile pour sa synopse.

On relève ensuite le caractère judéo-chrétien de certains thèmes. On notera en particulier l'importance du personnage de Jacques. On lit au *logion* 12: « Jésus leur dit: Quel que soit le lieu où vous alliez, vous irez vers Jacques le Juste, à cause de qui le ciel et la terre ont été créés ». Or, nous avons déjà remarqué souvent

---

[78] Voir G. QUISPEL, *The 'Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'*, dans *NTS*, 12 (1966), p. 371-382.

[79] Voir B. EHLERS, *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?* dans *Novum Testamentum*, 12 (1970), p. 284-317.

[80] Voir W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den Koptischen Evangelienübersetzungen* (*BZNW*, 29), Berlin, 1964.

que le rôle prééminent de Jacques marque toujours un milieu judéo-chrétien. Certains autres traits se rattachent à des traditions judéo-chrétiennes. Ainsi celui des cinq arbres du Paradis (*log.* 19). On relèvera aussi l'importance de l'exégèse ésotérique des paraboles. Ceci est un trait de la gnose judéo-chrétienne attesté par Papias et qui sera repris par le gnosticisme, comme en témoignent l'*Évangile de Vérité* et Irénée pour les Valentiniens.

C'est également à un courant encratite, mais sans dualisme spéculatif, que se rattachent les *Actes* apocryphes *de Pierre, d'André, de Jean, de Thomas*. Ils relèvent du même genre littéraire, qui est celui de la vie romancée. Il n'est pas exclu qu'ils contiennent certaines données historiques, comme le personnage de Thècle dans les *Actes de Paul*. Ils ont en commun d'avoir pour principal objet d'exalter la continence et en particulier de pousser les époux à se séparer. Il y a là incontestablement une dépréciation du mariage [81]. Ils se situent enfin à peu près à la même époque, entre 180 et 200, sauf pour les *Actes de Thomas*, un peu postérieurs.

Ces traits communs n'empêchent pas chacun de nos *Actes* de présenter des traits particuliers. Les *Actes de Jean* gardent dans les chapitres 87 à 105 les traces d'une révélation ésotérique rattachée à l'apparition de Jésus ressuscité à Jean, au Jardin des Oliviers. Leur milieu rédactionnel paraît être celui du modalisme d'Asie Mineure à la fin du second siècle. Les *Actes d'André* présentent des contacts avec le Moyen-Platonisme d'Albinos et avec Tatien. Leur origine doit se situer en Achaïe vers la même époque. Les *Actes de Pierre* sont un peu antérieurs. Schneemelcher pense à l'Asie Mineure [81a]. Mais les pôles du cycle pétrinien sont Antioche et Rome. Des éléments de gnose judéo-chrétienne, proches des *Odes de Salomon*, y sont incorporés. Je pencherais donc pour la Syrie occidentale. Les *Actes de Paul* sont sûrement originaires d'Asie Mineure, au témoignage de Tertullien. On n'y trouve pas d'éléments gnostiques, mais un élan prophétique proche du montanisme asiate. Le rôle de Thècle nous rapproche de ce milieu. On notera que deux témoins anciens de ce texte, un papyrus copte de Heidelberg et le papyrus Bodmer X, nous donnent le premier texte complet de la correspondance apocryphe de Paul avec les Corinthiens

---

[81] Pour les *Actes de Thomas* (44: Bonnet, 161) et les *Actes de Pierre* (8: Lipsius, 55), le mariage est l'arbre amer du Paradis, ce qui vient de l'*Évangile des Égyptiens* (d'après CLÉM. AL., *Strom.*, III, 9, 66). Cf. *Actes de Jean* (84: Bonnet, 192).

[81a] W. SCHNEEMELCHER, *Petrusakten*, dans E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentl. Apokr.*, II, 1964[3], p. 188.

(*III Cor.*) Enfin les *Actes de Thomas* ont été l'objet d'une remarquable étude de Bornkamm [81b]. Ils représentent le judéo-christianisme gnostique d'Édesse au milieu du III$^e$ siècle. Ils sont très proches de Bardesane, avec un dualisme plus accusé. C'est le milieu où va apparaître le manichéisme, qui leur empruntera beaucoup. Mais ici encore, comme Dieter Georgi le rappelle opportunément, en s'inspirant de Klijn et en corrigeant Bornkamm, il s'agit de gnose judéo-chrétienne, non de gnosticisme [82].

Les Actes apocryphes sont une source précieuse pour la connaissance de la théologie et la liturgie judéo-chrétiennes. C'est principalement chez eux que l'on trouve la théologie cosmique de la croix, sur laquelle nous aurons à insister. Les *Actes de Pierre* présentent un groupe de *Testimonia*, qui, à côté de citations de l'A.T. qui font partie de données archaïques, en particulier sur la pierre, contiennent des citations de textes judéo-chrétiens : *Apocryphe d'Ézéchiel, Ascension d'Isaïe, Protévangile de Jacques* [83]. Les *Actes de Thomas* présentent des passages caractéristiques de la théologie judéo-chrétienne sur le Nom pour désigner le Verbe (27), sur le caractère féminin de l'Esprit-Saint (27), sur l'ascension du Christ sur un char [84]. Ceci est un écho de la tradition judéo-chrétienne d'Édesse.

---

[81b] G. BARNKAMM, *Thomasakten*, dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *op. cit.*, p. 297-308.

[82] D. GEORGI, dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *op. cit.*, p. 308. Cf. A.F.J. KLIJN, *The Acts of Thomas*, Suppl. Nov. Testam., 5, Leyde, 1962.

[83] *Acta Petri*, 24. Voir sur ces citations, et notamment sur le parallèle que présente un passage du *Protévangile de Jacques*, L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre*, 1922, p. 368-369, n. 3-7.

[84] Voir sur ces divers passages les commentaires d'A.F.J. KLIJN, *op. cit.*

CHAPITRE III

# L'EXÉGÈSE JUDÉO-CHRÉTIENNE

Le Judaïsme est tout entier informé dans ses conceptions par l'Ancien Testament. Si le christianisme est un événement et une révélation neufs, il reste qu'apparu en milieu juif, il s'est exprimé à travers les formes de ce milieu, c'est-à-dire comme une interprétation de la Bible. Nous n'avons pas ici à aborder la question de l'attitude chrétienne à l'égard de l'Ancien Testament. Elle relève de l'exégèse néo-testamentaire. Elle constitue une question essentielle pour le christianisme primitif, qui à la fois s'affirme comme une révélation nouvelle et cependant considère l'Ancien Testament comme Parole de Dieu. C'est là le point de départ de l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament, qui montre dans le Christ la réalisation des figures et des prophéties.

La question que nous voulons aborder ici est différente. C'est la question de savoir si le judéo-christianisme a utilisé pour interpréter l'Ancien Testament les méthodes qui étaient celles du judaïsme du temps. Nous savons en effet maintenant que le judaïsme contemporain du Christ a connu plusieurs types d'exégèse. L'œuvre de Philon nous montre la première tentative pour appliquer à l'Écriture les méthodes exégétiques de l'hellénisme. Nous la laissons donc ici de côté. Mais nous savons maintenant qu'il existait aussi une exégèse palestinienne. Le *Codex Neofiti* nous fait connaître une exégèse targumique antérieure à l'ère chrétienne [1]. Nous avons retrouvé à Qumrân des *pescherim,* comme ceux d'Habacuc, de Nahum, d'Osée, de Michée [2]. Nous possédons également une exégèse midrashique dans les *Jubilés* et dans le *Liber Antiquitatum*

---

[1] Voir R. le DÉAUT, *La nuit Pascale*, *Analecta Biblica*, 22, Rome, 1963, p. 19-64.

[2] G. VERMÈS, *A propos des commentaires bibliques découverts à Qumrân*, dans *La Bible et l'Orient* [= réimpression de *RHPhR*, 35 (1955)], 1955, p. 95-103; J.T. MILIK, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumrân*, dans *RB*, 59 (1952), p. 412-418; J.M. ALLEGRO, *Further Messianic References in Qumran Literature*, dans *JBL*, 75 (1956), p. 174-187; J-M. ALLEGRO, *Further Light on the History of the Qumran Sect*, dans *JBL*, 75 (1956), p. 89-95. [Les *pescherion* d'Habacuc et de Nahum, ainsi que le *pescher* du Psaume 37, sont traduits dans *EI*, p. 333-380.]

*biblicarum* [3]. Nous rencontrons enfin une exégèse gnostique concernant la *Genèse*. Or ces modes d'exégèse ont été pratiqués aussi par les judéo-chrétiens. Ils constituent une des formes les plus archaïques de leur littérature.

## TARGUMIM JUDÉO-CHRÉTIENS

Le texte hébreu de la Bible a dû être traduit aux alentours de l'ère chrétienne. Il y a eu des traductions araméennes, qui constituent proprement les *targumim*. Il y a eu aussi des traductions grecques. L'histoire de ces traductions est connue. Elle a été retracée encore récemment [4]. La plus importante est celle des Septante. Mais on possède aussi des fragments des traductions d'Aquila et de Théodotion. Celle de Symmaque paraît émaner d'un judéo-chrétien, peut-être ébionite. D'autres fragments ont été découverts, en particulier dans la Genizah du Caire et dans le désert de Juda [5]. Ils ont amené Paul Kahle à se poser la question de savoir s'il n'y avait pas eu de multiples traductions, dont celle des LXX ne serait qu'un exemple parmi d'autres [6].

Mais le point qui nous intéresse ici est que ces traductions sont en même temps des interprétations. Ainsi en est-il des LXX. On y voit apparaître l'amorce de la doctrine de la résurrection (*Is.*, 26, 19; *Dan.*, 12, 2; *Job*, 42, 17). L'angélologie y tient une place importante. Dans *Deut.*, 32, 8, «les anges de Dieu» précisent *beney El*, qui paraît être le texte hébreu primitif. Dans le *Ps.* 8, le verset 6: «Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu» est interprété: «Tu l'as fait de peu inférieur aux anges». Il est normal qu'il en soit de même ailleurs. H.-J. Schoeps [7] a montré que la traduction de Symmaque correspondait à la théologie ébionite. Dans *Is.*, 7, 14, νεᾶνις remplace παρθένος des LXX. Dans *Jer.*, 4, 4, «Circoncisez-vous pour votre Dieu et enlevez le prépuce de vos cœurs» est traduit: «Purifiez-vous pour le Seigneur et enlevez les malices de vos cœurs». Des remarques analogues pourraient être faites sur Théodotion ou Aquila.

---

[3] [PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*, par D.J. HARRINGTON et alii, *SC* 229-230, Paris, 1976.]

[4] B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951, p. 101-188.

[5] D. BARTHELEMY, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, dans *RB*, 60 (1953), p. 18-29.

[6] P. KAHLE, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, 1951, p. 30 et suiv.

[7] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 350-366.

La question se pose alors pour nous de savoir s'il y a eu des traductions judéo-chrétiennes de l'Ancien Testament. Il semble que le texte des LXX soit ordinairement utilisé. Toutefois il y a des exceptions. La plus célèbre concerne les citations d'Isaïe et des petits Prophètes dans la première partie de *Matthieu*. Le texte diffère complètement des LXX. Il suffit de comparer *Mt.*, 4, 15-16 et *Is.*, 8, 23-9, 1, ou plus encore *Mt.*,12, 18-21 et *Is.*, 42, 1-4. Le fait a reçu des interprétations diverses. Kilpatrick se contente de le signaler [8]. Kahle y voit la preuve de l'existence d'une traduction grecque indépendante des LXX (*op. cit.*, p. 32). Baumstark aboutit à la même conclusion [9]. Mais d'autres hypothèses sont possibles. L'étude la plus importante est celle de Stendahl [10], qui voit dans ces traductions l'expression de la théologie d'un groupe de didascales judéo-chrétiens.

Cette interprétation paraît être la meilleure. Il n'y a pas lieu de supposer que les chrétiens aient éprouvé le besoin d'une traduction grecque de l'Ancien Testament qui leur soit propre. Ils ont utilisé les LXX, pour lesquels ils professent une grande vénération et où ils voient l'expression d'une inspiration du Saint-Esprit. Mais par contre, ils n'ont pas hésité à remanier certains textes qui avaient pour eux une importance théologique plus grande. Ces remaniements constituent plus que des traductions : ce sont de véritables exégèses. Elles se présentent sous des formes diverses de fusions, de modifications, d'adjonctions, de suppressions. Ces modifications ont pu être liées à des préoccupations apologétiques, mais aussi liturgiques. Elles caractérisent une période très archaïque du christianisme [11] : d'ailleurs la méthode même relève d'un milieu judéo-chrétien, non accoutumé aux méthodes littéraires héllénistiques [12].

Le procédé n'est pas étranger au Nouveau Testament [13]. Nous y voyons utilisés des textes de l'Ancien qui ont subi une élaboration. On a un exemple de fusion dans le groupement de

[8] G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to Matthew*, Oxford, 1946, p. 56.

[9] A. BAUMSTARK, *Die Zitate des Mt.-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch*, dans *Biblica*, 37 (1956), p. 296-313.

[10] K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Upsal, 1954.

[11] B. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, dans *La Maison-Dieu*, 27 (1951), p. 100.

[12] Elle vient du judaïsme et on la trouve en particulier dans les *DSS*, comme l'a montré ALLEGRO (*The Dead Sea Scrolls*, Londres, 1956, p. 138-139). Voir par exemple 4Q *Testimonia* qui fusionne *Deut.* 5, 28 et *Deut.* 18, 18. [Éd. J.-M. ALLEGRO, référ. *infra*, p. 278, n. 33, Trad. dans *EI*, p. 419-420.]

[13] Voir pour saint Paul E.E. ELLIS, *Paul's Use of the O.T.*, Edimbourg, 1957, p. 59-61.

plusieurs *Testimonia* sur le Christ comme «pierre» qui se trouve dans *I Petr.*, 2, 6; *Eph.*, 2, 20; *Mt.*, 21, 42; *Lc.*, 20, 17-18; *Act.*, 4, 11 et *Rom.*, 9, 32-33. On y trouve fusionnés *Is.*, 28, 16; *Ps.* 117, 22 et *Is.*, 8, 14. Ceci aboutit à constituer un texte homogène. Aussi nous verrons le Pseudo-Barnabé (VI, 2) faire allusion à ce conglomérat, quand il écrit: «Le prophète ajoute, puisqu'il a été placé comme une solide pierre à broyer (εἰς συντριβήν): Voici, je placerai dans les assises de Sion une pierre choisie, angulaire, précieuse (*Is.*, 28, 16).» Or le mot εἰς συντριβήν est une allusion évidente à *Is.*, 8, 14, où il est question de «la pierre de scandale», qui était associée dans l'esprit de l'auteur à «la pierre angulaire» [14]. Barnabé lui-même enrichit le groupe d'un texte nouveau, *Is.*, 50, 7, dont nous reparlerons.

D'autre part, le Nouveau Testament nous présente aussi des exemples d'arrangements de textes. L'un des plus remarquables est la modification de la citation du *Ps.* 67, 19: «En montant dans les hauteurs, il a fait captive la captivité, il a donné (ἔδωκε) des dons aux hommes», qui se trouve dans *Eph.*, 4, 8. Or le texte des LXX porte «il a reçu (ἔλαβε) des dons». La première traduction a peut-être des origines juives [15]. Mais il se peut aussi que Paul — ou déjà l'usage liturgique qui appliquait ce texte à l'ascension du Christ [16] — ait adapté le texte au mystère qu'on lui faisait exprimer. C'est principalement ce procédé qui fera l'objet de notre étude. Il est une expression de la théologie chrétienne au moyen d'un regroupement et d'une refonte de textes de l'Ancien Testament, en sorte qu'on se trouve réellement en présence d'une donnée nouvelle.

L'*Épître de Barnabé* nous apporte de nombreux exemples d'exégèses de ce type. Au chapitre II, nous lisons: «A nous donc voici ce qu'il dit: Le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur brisé. Le parfum de suavité pour le Seigneur, c'est un cœur qui glorifie celui qui l'a fait» (II, 9). La première partie de la citation vient du *Ps.* 50, 19. Qu'en est-il de la seconde? On y a vu parfois la citation d'un apocryphe. Mais on remarquera sa structure strictement paral-

---

[14] Voir J.R. HARRIS, *Testimonies*, I, p. 26-32; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, p. 93-100.

[15] Sur les origines juives de cette interprétation, voir G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *ZKG*, 56 (1954 s.), p. 216-218.

[16] Ceci paraît établi par le fait que nous rencontrons la même modification dans *Test. Dan*, V, 11.

lèle à celle du verset du *Psaume*. Les mots τῷ Κυρίῳ καρδία sont communs. D'autre part, l'expression ὀσμὴ εὐωδίας désigne dans d'autres textes le sacrifice eucharistique (*Eph.*, 5, 2; *Test. Lévi*, III, 5-6). Elle appartient au vocabulaire judéo-chrétien. Le second membre apparaît donc ici comme une paraphrase du premier. Il est possible que cette amplification ait un caractère liturgique.

Il est notable que nous rencontrions ailleurs le même verset du *Ps.* 50, 19 associé à d'autres versets de l'Écriture, ce qui atteste son appartenance aux *Testimonia* du judéo-christianisme. Ainsi dans l'*Épître de Clément* il est cité, sous une forme d'ailleurs différente, où πνεῦμα συντετριμμένον remplace καρδία συντετριμμένη, mais il est précédé cette fois de *Ps.* 49, 14: «Offre à Dieu un sacrifice de louange (θυσία αἰνέσεως)» (LII, 3). Nous avons ici un autre type d'exégèse, celui qui consiste à rapprocher des textes bibliques et à les souder jusqu'à constituer ainsi de nouveaux ensembles. Nous en retrouverons d'autres exemples. Nous remarquerons que le texte du *Ps.* 49, 14 fait lui aussi partie des *Testimonia* primitifs (JUSTIN, *Dial.*, XXII, 9; CYPRIEN, *Test.*, I, 16).

Nous rencontrons un cas remarquable dans *Barn.*, V, 13. Il s'agit des *Testimonia* de la Passion. «Le Prophète en effet dit à son endroit: Épargne à mon âme le glaive, et: Perce de clous mes chairs, car: Une troupe de coquins s'est dressée contre moi». La première citation vient du *Ps.* 21, 21, la seconde du *Ps.* 118, 120, la troisième du *Ps.* 21, 17. Or ce groupement se retrouve dans Irénée, *Dem.*, 79, qui donne l'ensemble comme constituant une seule citation: «Délivre mon âme de l'épée et mon corps des clous, car une troupe de scélérats s'est levée contre moi». Nous sommes donc ici en présence d'un groupement qui était devenu traditionnel et dont le caractère composite n'apparaissait plus. Et ceci est un des traits de l'usage de l'Ancien Testament dans le judéo-christianisme.

Mais le passage appelle d'autres remarques. En effet Ps. 118, 120 n'est pas cité exactement. Le texte complet est: «Perce de clous mes chairs par ta crainte (ἐκ τοῦ φόβου σου)». Le sens est purement moral. Mais les chrétiens ont retenu le texte à cause de l'allusion aux clous (καθήλωσον). Ils ont pour cela supprimé l'allusion à «la crainte», modifiant ainsi radicalement le sens du texte, en sorte qu'il prend une autre signification. D'autre part, la citation de la *Démonstration* ajoute une autre modification. Au lieu de: «Perce de clous mes chairs», on lit: «Épargne à mon corps les clous». Cette version paraît toutefois une erreur du traducteur

arménien, comme l'a montré L. Froidevaux [17]. Aussi bien l'*Épître de Barnabé* donne-t-elle le texte correct. On remarquera que dans les *Testimonia* de Cyprien, *Ps.* 118, 120 est cité, à côté de *Ps.* 21, 17-23, mais sous la forme exacte: «Confige clavis de metu tuo carnes meas» (II, 20) [18].

Des modifications aussi significatives se retrouvent plus loin. L'*Épître de Barnabé* cite d'abord *Is.*, 50, 7, sous la forme exacte: «J'ai raidi mon visage comme une pierre dure» (V, 14), mais plus loin elle rapproche le texte d'un ensemble de *Testimonia* sur le Christ comme pierre et le cite sous la forme: «Il m'a placé comme une pierre dure», en supprimant πρόσωπον (VI, 3). Le texte figure sous la seconde forme dans *Od. Salom*, XXXI, 9, où il est associé à *Ps.*, 41, 8. Dans le même chapitre, Barnabé cite comme prophétie: «Voici le jour grand et admirable (θαυμαστή) qu'a fait le Seigneur» (VI, 4). Les commentaires reconnaissent ici avec raison *Ps.* 117, 24. Mais il y est question seulement du «jour qu'a fait le Seigneur». Il y a contamination avec un autre texte qui est *Mal.*, 3, 22, où il est question du «jour (du Seigneur) grand et admirable (ἐπιφανῆ)». On notera la variante θαυμαστή. Justin (*Dial.*, XLIX, 2) cite le texte de *Malachie* avec une troisième variante φοβερά. On saisit bien ici encore le procédé. Il existait un recueil de *Testimonia* sur le jour, auquel appartenaient en particulier *Ps.* 117, 24 et *Mal.*, 3, 22. Et ces textes ont tendu à se confondre les uns avec les autres.

C'est un groupement très antique que celui du serpent d'airain et de la prière de Moïse. Il se rattache aux *Testimonia* relatifs à la croix. Mais il paraît bien être antérieur au christianisme comme l'a montré T. W. Manson [19]. L'*Épître de Barnabé* nous en donne le premier témoignage chrétien. Mais ce qui nous intéresse dans le passage de *Barnabé* est le discours qu'il met sur les lèvres de Moïse: «Lorsqu'un d'entre vous sera mordu, qu'il aille au serpent placé sur le bois (ξύλον) et qu'il espère, ayant foi que même mort celui-ci peut vivifier, et aussitôt il sera sauvé» (XII, 7). Or, ceci est une paraphrase de *Num.*, 21, 8. On remarquera que dans le texte de *Num.*, il n'est pas question de ξύλον, mais de σημεῖον. L'application au Christ crucifié est soulignée par le choix du mot.

[17] L. FROIDEVAUX, *Sur trois textes cités par Saint Irénée*, dans *RSR*, 44 (1956), p. 408-414. [Résumé dans IRÉNÉE, *Dem.*, *SC* 62, p. 147, n. 4.]

[18] Voir R. HARRIS, *Testimonies*, I, p. 74.

[19] T. W. MANSON, *The argument from Prophecy*, dans *JTS*, 46 (1945), p. 135-136. Voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 144-151.

De plus, *Num.* dit seulement : « Qu'il aille vers le serpent et il vivra ». Le commentaire sur le mort qui peut vivifier est une glose qui souligne la vertu vivifiante de la mort du Christ.

Mais cet arrangement n'est pas dû à *Barnabé*. En effet, nous retrouvons un texte parallèle dans Justin, où Moïse dit : « Si vous regardez cette figure et que vous croyiez, vous serez sauvés en elle » (*I Apol.*, LX, 3). On retrouve comme dans *Barnabé* l'allusion à la foi nécessaire et l'expression « être sauvé ». Par ailleurs, le serpent d'airain est désigné par le mot τύπος. Il est remarquable ici encore que nous trouvions un développement parallèle chez deux auteurs. Une influence de *Barnabé* sur Justin est possible. Mais plus vraisemblable apparaît l'existence d'un récit de l'épisode à coloration chrétienne, intégré dans les *Testimonia*.

Dans ce même chapitre XII, *Barnabé* fait allusion à *Ex.*, 17, 14 : « Moïse dit à Jésus, fils de Navé : Écris ce que dit le Seigneur : Le Fils de Dieu exterminera jusqu'à la racine la maison d'Amalec dans les derniers jours » (XII, 9). Or le texte de l'*Exode* est tout différent : « Le Seigneur dit à Moïse : Déclare à Jésus (= Josué)... que j'effacerai le souvenir d'Amalec de sous le ciel » (17, 14), et : « D'une main secrète (LXX) le Seigneur combattra de génération en génération contre Amalec » (17, 16). Le procédé ressemble beaucoup à celui que nous avons cru reconnaître pour *Num.*, 21, 8. Il s'agit d'un résumé qui christianise le texte. Ainsi la mention du Fils de Dieu est étrangère à l'*Exode*, ainsi que l'expression : « dans les derniers jours ». D'autre part, ce résumé ne vient pas de Barnabé, mais celui-ci le cite : nous en avons la preuve dans le fait qu'il voit dans ce texte une attestation que Jésus est le Fils de Dieu. Par ailleurs, *Ex.*, 17, 16 fait partie des *Testimonia* archaïques : il est cité par Justin (*Dial.*, XLIX, 8) dans le texte des LXX, à une variante près.

Toujours dans le même chapitre, *Is.*, 45, 1 : « Le Seigneur Dieu a dit à mon oint Cyrus », est lu : « Le Seigneur a dit au Christ mon Seigneur » (XII, 11). Le changement de Κύρῳ en Κυρίῳ était aisé [20]. Du coup, le texte est rapproché de *Ps.* 109, 1 et sert à montrer que le Christ est Kyrios, c'est-à-dire Dieu. Le changement peut être rapproché d'un autre. Dans *Lam.*, 4, 20, le texte hébreu donne : « Le souffle de notre face est l'oint du Seigneur (Χριστὸς Κυρίου) ». Or l'ensemble des manuscrits des LXX porte Χριστὸς Κύριος. Rahlfs explique la confusion par le fait que Κύριος et

[20] Voir R. HARRIS, *Testimonies*, I, p. 37.

Κυρίου sont normalement abrégés, sous la forme KC et KU. Mais il reste que la préférence donnée à Κύριος est notable. Or ce texte est un des plus antiques *Testimonia* (JUSTIN, *I Apol.*, LV, 5; IRÉNÉE, *Dem.*, 71). Il paraît donc très vraisemblable que le choix de Κύριος soit d'origine chrétienne. C'est sans doute aussi une préoccupation de ce genre qui a amené *Luc* à écrire Χριστὸς Κύριος dans 2, 11, au lieu de l'expression classique Χριστὸς Κυρίου, «l'oint du Seigneur» [21].

Au chapitre XIII, nous avons une citation de *Gen.*, 17, 5: «Voici, Abraham, que je t'ai établi père des peuples incirconcis qui croient en Dieu» (XIII, 7). Or *Gen.*, 17, 5 parle seulement de «père d'une multitude de nations». La référence précise à la conversion des incirconcis et à la nécessité de la foi est évidemment d'origine chrétienne. Au chapitre XIV, il est question de «Moïse recevant du Seigneur les tables écrites par le doigt de la main du Seigneur en esprit (ἐν πνεύματι)» (XIV, 2). La référence est évidemment à *Ex.*, 31, 18. Mais dans ce passage il n'est pas question de l'Esprit. Or l'interprétation du doigt de Dieu par l'Esprit est dans *Lc.*, 11, 20 (= *Mt.*, 12, 28). Le mot ἐν πνεύματι est donc une glose chrétienne, en relation avec la doctrine de la «loi spirituelle» gravée dans les cœurs.

Or ici nous avons la même citation dans la *Dem.* d'Irénée. Le texte est obscur: «Dans le désert Moïse reçut de Dieu la Loi, les dix commandements écrits par le doigt de Dieu sur des tables de pierre. Par le doigt de Dieu, il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit (= ἐν πνεύματι)» (26; *PO*, XII, 769). Barthoulot dans la longue note afférente ne renvoie pas à l'*Épître de Barnabé*. Il paraît pourtant évident que nous avons affaire dans les deux cas à la même citation modifiée. Ceci ne signifie d'ailleurs pas qu'Irénée l'ait empruntée à *Barnabé* [21a]. J'y verrais plutôt un texte christianisé intégré aux *Testimonia*.

L'*Épître de Barnabé* contient un nombre particulièrement important de textes ainsi adaptés à l'usage chrétien. Mais les autres écrits judéo-chrétiens en contiennent aussi. Ainsi dans l'*Épître de Clément*, nous lisons: «L'Écriture dit: L'Esprit du Seigneur (Πνεῦμα Κυρίου), une lampe qui scrute les profondeurs des entrailles»

---

[21] Voir J. DANIÉLOU, *Christos Kyrios: une citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia*, dans *Mél. Lebreton*, I, *RSR*, 39 (1951), p. 338-352. Repris dans *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, 1966, p. 76-95.

[21a] [Comme le pense L. FROIDEVAUX, qui traduit: «...écrites par le doigt de Dieu — et le doigt de Dieu est ce qui sort du Père — dans le Saint-Esprit» (IRÉNÉE, *Dem.*, *SC* 62, p. 73-74, n. 2).]

(XXI, 2). Or le texte des LXX donne: «Le souffle des hommes est une lampe du Seigneur (φῶς Κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων)» (*Prov.*, 20, 27). Il y a certainement une traduction différente des LXX derrière la citation: πνεῦμα y remplace πνοὴ et λύχνος y est pour φῶς. Mais le rattachement de πνεῦμα à Κυρίου, qui permet d'y voir l'Esprit-Saint, paraît bien un arrangement chrétien. Plus caractéristique encore est *Clém.*, XLII, 5: «L'Écriture dit quelque part: J'établirai leurs évêques (ἐπισκόπους) dans la justice et leurs diacres (διακόνους) dans la foi». Or *Is.*, 60, 17, à qui la citation est empruntée, donne en guise de second membre «et leurs chefs (ἄρχοντας) dans la paix». Les diacres sont une retouche chrétienne [22].

Mais le trait le plus remarquable dans *I Clém.* est la présence d'un dossier de textes où la résurrection est suggérée par l'introduction du verbe ἀνιστάναι. Ainsi: «Il est écrit: Tu me ressusciteras (ἐξαναστήσεις) et je te louerai» (XXVI, 2). Ceci paraît une citation de *Ps.* 27, 7: «Ma chair a fleuri (ἀνέθαλεν) et... je le louerai». Mais l'allusion à la résurrection paraît bien judéo-chrétienne [23]. Nous avons d'ailleurs une preuve de ces transformations dans le verset qu'on lit ensuite: *Ps.* 3, 6. Cette fois Clément cite en conformité avec les LXX: «Je me suis couché et je me suis endormi et je me suis réveillé (ἐξηγέρθην), parce que tu es avec moi». La seule singularité est que le dernier membre de phrase vient du *Ps.* 22, 4, qui est un des lieux classiques de la résurrection. Mais si nous nous reportons à Justin, *I Apol.*, XXXVIII, 5, nous lisons: «Il dit encore: ...Je me suis couché et je me suis endormi et j'ai ressuscité (ἀνέστην), parce que le Seigneur a pris soin (ἀντελάβετο) de moi» [24]. Ici nous avons uniquement une citation du *Ps.* 3, 6. Mais ἀνέστην y remplace ἐξηγέρθην. Par ailleurs, dans Justin le texte est soudé à *Ps.* 21, 17.19: «Ils ont tiré ma robe au sort et ils ont percé mes mains et mes pieds». Ces versets sont d'ailleurs inversés et raccourcis. Tout ceci donne un groupe sur la Passion et la Résurrection dont on voit la complexité.

Pour en revenir à *I Clém.* XXVI, on y trouve ensuite cité *Job*, 19, 26. Mais là le verbe ἀνιστάναι et l'idée virtuelle de résurrection avaient déjà été introduits par le traducteur hébreu des LXX. Ceci d'ailleurs montre comment les judéo-chrétiens se situent dans le

[22] Voir A. RESCH, *Agrapha* (*TU*, N.F. 15, 3-4), Leipzig, 1906, p. 315.
[23] Voir A. RESCH, *op. cit.*, p. 307.
[24] La citation se trouve aussi dans IRÉNÉE, *Dem.*, 73; *PO*, XII, 791; *SC* 62, 141.

prolongement des traducteurs juifs. Une autre citation curieuse de Clément est celle-ci : « Il est écrit : Entrez dans vos celliers (ταμιεῖα) un petit moment, jusqu'à ce que soient passées ma colère et ma fureur, et je me ressouviendrai d'un jour favorable et je vous ferai lever de vos tombeaux » (L, 4). Le début vient d'*Is.*, 26, 20, et la fin d'*Éz.*, 37, 12. Mais, en premier lieu, *Ézéchiel* donne ἀνάξω et notre texte ἀναστήσω : il s'agit d'une exégèse targumique que l'on retrouve dans IV *Esdras*, 2, 16. En second lieu, l'habitation des morts dans les ταμιεῖα jusqu'à la résurrection est totalement étrangère au texte d'Isaïe.

Mais notre étonnement diminue, si nous prenons ce qui précède *Is.*, 26, 20. En effet, nous lisons dans *Is.*, 26, 19 : « Les morts ressusciteront (ἀναστήσονται) et ceux qui sont dans les tombeaux se réveilleront ». Or précisément ce texte, où ἀναστήσονται est dans les LXX, est un *testimonium* de la résurrection. Nous le trouvons dans un curieux passage de Justin qui est lui aussi un amalgame : « Voici la prophétie : A son avènement (παρουσία) le boiteux sautera comme un cerf, la langue des muets sera éloquente, les aveugles verront, les lépreux seront guéris, les morts ressusciteront (ἀναστήσονται) et se promèneront » (*I Apol.*, XLVIII, 2). Ce texte est composé d'*Is.*, 35, 5-6 ; 61, 1 ; 26, 19. Par ailleurs, il présente des analogies avec *Mt.*, 11, 5 et *Lc.*, 7, 22, qui sont aussi des textes composites et auxquels il a emprunté l'allusion aux lépreux. Mais la tradition de Justin est indépendante [25]. Et précisément elle présente ἀναστήσονται, alors que *Mt.* et *Lc.* ont ἐγείρονται.

Nous avons par Irénée la preuve que cette substitution est bien une allusion à *Is.*, 26, 19. En effet, dans *Dem.*, 67, au lieu de donner un texte composite comme les auteurs dont nous avons parlé, il cite séparement deux prophéties. Or ces prophéties sont *Is.*, 35, 3-6 et *Is.*, 26, 19. De plus, cette dernière est donnée intégralement, avec l'allusion aux tombeaux. Il est donc clair que nous sommes ici en présence d'un groupe de textes d'Isaïe dont la fusion apparaît déjà au niveau du Nouveau Testament, pour qui elle est acquise, textes d'ailleurs qui sont groupés différemment [26]. Et cela nous explique, ce qui était notre point de départ, l'application à la résurrection, par Clément, d'*Is.*, 26, 20.

---

[25] Voir E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de St. Matthieu*, Louvain, 1950, p. 498-499.

[26] Voir R. HARRIS, *Testimonies*, I, p. 9-12.

On pourrait trouver encore bien d'autres exemples [27]. Un passage de Justin montre de façon décisive que ces *targumim* chrétiens ne sont pas l'œuvre des écrivains qui les citent, mais représentent une exégèse antérieure et de caractère archaïque. Dans la controverse avec les Juifs, le problème devait se poser de l'authenticité de ces *Testimonia*. Et en effet, nous le voyons posé par Tryphon à Justin. Mais, chose remarquable, Justin rétorque que ce sont les Juifs qui ont falsifié l'Écriture. Il est donc intimement persuadé que les *Testimonia* qu'il cite représentent le texte authentique. Ceci ne peut s'expliquer que si ces arrangements du texte étaient tout à fait traditionnels à son époque.

Il en donne un exemple qui est d'ailleurs l'un des plus remarquables cas de christologisation d'un texte. C'est celui de *Ps.*, 95, 10: «Du *Ps.* 95, ils (les juifs) ont ôté cette brève expression: du haut du bois (ἀπὸ τοῦ ξύλου). Il était dit: Dites parmi les nations: Le Seigneur a régné du haut du bois» (LXXIII, I). Or, aucun manuscrit ancien ne donne les mots ἀπὸ τοῦ ξύλου. Par ailleurs, ceux-ci se retrouvent dans d'autres textes chrétiens. Justin lui-même les cite dans I *Apol.*, XLI, 4. Tertullien les mentionne dans *Adv. Marc.*, III, 19. Il est clair qu'il s'agit d'une interpolation chrétienne. Elle se rattache à un groupe important, celui de ξύλον. Nous avons un cas semblable dans un autre *testimonium*: «Ta vie sera suspendue au bois (ἐπὶ ξύλου) devant tes yeux». (Tertullien, *Adv. Jud.*, XI, 9). Il s'agit de *Deut.*, 28, 66 avec l'addition «sur le bois» [28]. B. Fischer cite un exemple tout à fait parallèle au nôtre: «Tu m'aspergeras avec l'hysope par le sang du bois», où les derniers mots sont étrangers au texte authentique de *Ps.*, 50, 9 et sont seulement attestés dans des manuscrits de la Haute-Égypte au IVe siècle [29].

[27] Voir R.-M. GRANT, *The Bible of Theophilus of Antioch*, dans *JBL*, 66 (1947), p. 178-179; T. SCHNEIDER, *Das prophetische Agraphon der Epistola Apostolorum*, dans *ZNW*, 24 (1925), p. 151-154.

[28] Voir J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 53-75.

[29] B. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, dans *La Maison-Dieu*, 27 (1951), p. 100.

## MIDRASHIM CHRÉTIENS

Les textes dont nous avons parlé jusqu'ici nous mettaient en présence de passages de l'Ancien Testament légèrement modifiés pour être mieux adaptés à l'usage chrétien. C'est un second type d'exégèse que nous abordons maintenant. Les plus antiques ouvrages chrétiens, l'*Épître de Barnabé*, l'*Épître de Clément* en particulier, présentent des passages cités comme Écritures et attribués à des auteurs de l'Ancien Testament et qui ne se trouvent pas dans les écrits canoniques. Il s'agit de paraphrases de l'Ancien Testament, de sortes de *midrashim*.

L'interprétation de ces textes pose des problèmes difficiles. Ces gloses sont-elles juives ou chrétienne? Nous retiendrons celles dont le caractère chrétien paraît assuré. D'autre part, ces citations sont représentées sous des lemmes divers, qui rendent difficile de savoir à quel texte de l'Ancien Testament elles se rapportent. Il semble qu'il y ait lieu de reconnaître surtout des *midrashim* du *Lévitique*, d'*Esdras*, de *Jérémie*, d'*Isaïe*, d'*Ézéchiel*. Mais ces attributions gardent dans l'ensemble un caractère hypothétique. Du moins ces citations semblent-elles pouvoir se grouper en un certain nombre d'ensembles que nous essaierons de déterminer.

L'*Épître de Barnabé* contient une série de citations qui semblent venir d'un *midrash* chrétien sur le *Lévitique* et les *Nombres*. Les rites juifs y sont décrits de façon à mettre en relief des points de contact avec le christianisme. Dans un premier passage, il est question du sacrifice d'un bouc le Jour de l'Expiation. «...le commandement a été écrit: Celui qui ne jeûnera pas le Jeûne (νηστεία) sera puni de mort» (VII, 3). Un peu plus loin nous lisons: «Que dit (le Seigneur) chez le Prophète: Qu'ils mangent du bouc (τράγου) offert au jour du Jeûne pour tous les péchés (πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν). Remarquez bien ceci: Que tous les prêtres et eux seuls mangent les viscères non lavés avec du vinaigre (ὄξος)» (VII, 4).

Ces textes développent ce qui est dit dans *Lev.*, 23, 29 et *Num.*, 29, 11. Mais d'abord la traduction est différente des LXX, où il est question de χίμαρος et non de τράγος (*Num.*, 29, 11). Le jeûne (νηστεύειν) remplace l'humiliation (ταπεινοῦσθαι) (*Lev.*, 23, 29). On remarquera d'autre part l'expression «pour tous les péchés», qui donne une valeur plus universelle à l'offrande, alors que *Num.*, 29, 11 dit seulement «pour le péché». Enfin la dernière partie de la citation contient des détails étrangers à l'Écriture. Il est vraisemblable qu'elle se réfère à la Mishnah, aux traditions

rituelles. On notera toutefois que l'allusion au vinaigre (ὄξος) se trouve dans l'Écriture au *Ps.* 68, 22, cité par *Mt.*, 27, 48.

Si nous prenons l'ensemble de ces éléments, le contexte le plus proche est celui de l'*Épître aux Hébreux*. Ici également nous rencontrons la comparaison entre les sacrifices de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Plus encore, le mot τράγος est cher à *Heb.* (9, 12-13, etc...). L'*Épître aux Hébreux* contient une description du culte de l'Ancien Testament, qui s'inspire librement de l'Écriture et des traditions. Or ici, il semble bien qu'il en soit de même. Aussi bien l'*Épître de Barnabé* vient du même milieu alexandrin que l'*Épître aux Hébreux*. Le fragment que nous avons cité représente donc un reste d'un *midrash* chrétien sur la fête du Jeûne (10 septembre), se rattachant aux presbytres d'Alexandrie. [30]

Le caractère chrétien apparaît davantage dans un second fragment qui se rattache cette fois-ci non au bouc immolé le jour du Jeûne, mais au bouc émissaire chassé dans le désert ce même jour. Il semble d'ailleurs que l'auteur confonde les deux : « Faites attention à ce qui est prescrit : Prenez deux boucs (τράγους) beaux, semblables, et offrez-les. Que le prêtre prenne l'un pour l'holocauste pour les péchés. Quant à l'autre qu'en feront-ils ? L'autre, est-il dit (φησί), est maudit (ἐπικατάρατος)... Crachez (ἐμπτύσατε) tous sur lui, percez-le (κατακεντήσατε), couronnez sa tête d'une laine écarlate et qu'il soit chassé ainsi dans le désert » (VII, 6-7). Ici encore, l'*Épître* cite un texte plus ancien, qui est un midrash autour de *Lev.*, 16, 7-8.

Les rites auxquels fait allusion la fin de la citation peuvent ici encore être traditionnels. Mais la manière dont ils sont présentés et le choix des mots attestent certainement une origine chrétienne, comme l'a montré A. Resch (*Agrapha*, p.299). Nous avons déjà noté que τράγος remplace χίμαρος dans l'*Épître aux Hébreux*. Le mot ἐπικατάρατος se réfère à *Gal.*, 3, 10. Surtout, le trait des « crachats » (ἐμπτύσατε) rappelle la scène de dérision du prétoire, où Matthieu emploie le même verbe (ἐνέπτυσαν, 26, 67) ; la transfixion (κατακεντήσατε) fait penser à *Jo.*, 19, 37 qui a ἐξεκέντησαν. Enfin la laine écarlate (κόκκινος) qui couronne la tête est une allusion évidente à la couronne ensanglantée qui entoure la tête de Jésus. A travers le bouc émissaire, c'est Jésus au prétoire qui est décrit.

[30] Cf. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, p. 99-110.

L'*Épître* cite encore la même source quand elle ajoute : « Quand tout cela est exécuté, celui qui porte le bouc le mène au désert et enlève la laine qu'il met sur un buisson de ce qu'on appelle ronce » (VII, 8). Le rapprochement de l'écarlate (κόκκινος) et des épines paraît bien en relation avec le lien de la tunique écarlate (κόκκινος) et de la couronne d'épines dans la scène du prétoire. Le texte parle seulement de ῥαχή (ronces), mais un peu plus loin l'*Épître* remplace le mot par ἄκανθαν, qui est rapproché de κόκκινος (VII, 11). Le même rapprochement se retrouve dans l'*Homélie pascale* de Méliton : « Tu as placé l'écarlate (κόκκινος) sur son corps et l'épine (ἄκανθαν) sur sa tête » (79 ; Campbell Bonner, p. 141 ; [texte différent chez Perler, *SC*, 123, p. 10]). On n'oubliera pas par ailleurs que le sacrifice d'Isaac fait partie de la théologie de la fête de l'Expiation [31], que l'*Épître* rapproche le sacrifice du bouc de celui d'Isaac (VII, 3) et que dans cet épisode le bélier est immolé à la place d'Isaac, suspendu à un buisson d'épines (Gen. 22, 13), ce qui est apparu comme une figure du Christ à date très haute [32].

Le passage cite à la fin un *logion* (non canonique) qui en donne la signification spirituelle : « Ainsi, est-il dit (φησί), ceux qui veulent me voir et atteindre mon royaume doivent m'obtenir par l'affliction et les souffrances » (VII, 11). La laine écarlate représente donc le bienfait de la passion du Christ qui ne peut être saisi qu'en passant à travers le buisson d'épines, dont les fruits, cependant, sont plus doux que tous les autres (VII, 8). Nous avons ici un écho archaïque de la symbolique des épines (ἄκανθαι). Celle-ci a pour lieux principaux *Gen.*, 3, 18, le Buisson ardent (d'après Clem. Alex., *Paed.*, II, 8, 75), le couronnement d'épines. Les épines désignent soit le châtiment des Juifs, soit les péchés du monde, soit les tentations de la vie spirituelle.

L'*Épître* se réfère à un troisième épisode, celui de la vache rousse dans *Num.*, 19, 1-10. Sans être une citation proprement dite, le passage est symétrique des précédents et se rattache sûrement à la même source : « Il a été prescrit (ἐντέταλται) à Israël que les hommes qui ont commis de grands péchés offrent une génisse (δάμαλις), l'égorgent et la brûlent ; qu'ensuite des serviteurs (παιδία), ramassant la cendre, la versent dans des vases ; qu'ils en-

---

[31] H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, p. 86 et suiv..

[32] Tertullien, *Adv. Jud.*, XIII, 21. Voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 106-108. Tertullien utilise la même source que l'*Épître* sur le bouc émissaire au chapitre suivant, *Adv. Jud.*, XIV, 9.

roulent autour d'un morceau de bois (ξύλον) la laine écarlate (κόκκινος) — voici de nouveau la figure (τύπος) de la croix et la laine écarlate — et l'hysope, et qu'ainsi les serviteurs aspergent les membres du peuple, un par un, afin de les purifier de leurs péchés» (VIII, 1). Le texte parle ensuite de douze serviteurs (VIII, 3), puis de trois (VIII, 4).

Plusieurs éléments sont ici empruntés au texte biblique, en particulier le bois associé à la laine écarlate (*Num.*, 19, 6). L'occurrence de la laine écarlate dans ce passage et dans le précédent donne à penser qu'il a existé un recueil de *Testimonia*, canoniques et apocryphes, contenant le mot κόκκινος. Il comprenait, outre les deux textes mentionnés: *Gen.*, 38, 28 sur le fil d'écarlate qui servit à reconnaître Zara, fils de Thamar, *Jos.*, 2, 18 sur le cordon d'écarlate que Rahab met comme σημεῖον à sa fenêtre, *Cant.*, 4, 3 sur les lèvres de l'épouse qui sont comme un ruban d'écarlate. L'antiquité de ces *Testimonia* apparaît au fait que déjà l'*Épître de Clément* voit dans le cordon écarlate de Rahab «le sang du Seigneur» (XII, 7).

Mais par ailleurs, le texte comprend une élaboration du passage des *Nombres*. D'une part, la génisse est offerte par les grands pécheurs; l'*Épître* explique que ce sont ceux qui ont mis à mort le Christ (VIII, 2). Or *Num.* parle seulement du prêtre et de souillure légale. Il y a passage du rite juif à la réalité chrétienne. *Num.* ignore par ailleurs les παιδία. Il n'est question que du prêtre. D'autre part, les nombres de douze, où l'*Épître* voit un symbole des Apôtres, ou de trois, sont aussi une glose chrétienne. L'aspersion est faite, non avec le sang, mais avec les cendres mêlées d'eau. Par ailleurs, elle est faite sur chaque membre du peuple à son tour. Tout ceci est entièrement étranger à *Num.* et évoque le baptême. Il semble donc bien ici encore que nous ayons un développement judéo-chrétien autour de *Num.*, 19, 1-10 qui faisait partie des *Testimonia* à la fois sur le ξύλον et sur le κόκκινος. Ceci indiquerait que ces *midrashim* se constituent autour de *Testimonia*.

Un second groupe de *midrashim* judéo-chrétiens se rapportent au *I Esdras*. Le premier exemple est d'un intérêt particulier. Il s'agit d'un passage où Justin reproche aux Juifs d'avoir retranché de l'Ancien Testament des passages qui contenaient des allusions chrétiennes. Or, en fait, ces passages sont chrétiens. Le premier est l'adjonction ἀπὸ ξύλου au *Ps.* 95, 10 dont nous avons parlé. Le second est un *midrash* d'*Esdras*. Justin présente la chose ainsi: «Des commentaires (ἐξηγήσεις) qu'Esdras a faits sur la loi de la

Pâque, ils ont retranché ce passage: Esdras dit au peuple: Cette Pâque est notre Sauveur (σωτήρ) et notre refuge. Si vous réfléchissez et que vous monte au cœur la pensée que nous devons l'humilier sur une croix (σημεῖον), que nous espérerons ensuite en lui, ce lieu ne sera point désert à jamais, dit le Seigneur des Puissances; mais si vous ne croyez pas en lui et si vous n'écoutez pas son message (κήρυγμα), vous serez la risée des nations» (*Dial.*, LXXII, 1).

Lactance (*Inst. div.*, IV, 18) donne le même texte avec des variantes qui prouvent qu'il ne le tient pas de Justin. Le morceau est un développement de *I Esdr.*, 6, 29-31. Son caractère chrétien a été établi par Resch (p. 305) et il est évident. L'expression: «La Pâque est notre Sauveur» rappelle *I Cor.*, 5, 7: «Le Christ notre Pâque a été immolé.» Le mot ταπεινοῦν est dans le vocabulaire chrétien de la Passion (*Phil.*, 2, 8). Surtout, le mot σημεῖον est une expression usuelle pour désigner la croix au lieu de σταυρός. Le contexte semble montrer que ce *midrash* faisait partie d'un groupe de *Testimonia* sur la croix, dont nous aurons à reparler, car il est le plus considérable de tous.

Il est remarquable que le second *midrash* d'*Esdras* se rapporte aussi à la croix. Nous le trouvons dans les *Bénédictions de Moïse*, d'Hippolyte. Après d'autres prophéties de la croix, celui-ci continue: «Béni est le Seigneur qui a étendu ses mains et fait revivre Jérusalem» (*PO*, XXVII, 131). La note renvoie à tort à *II Esdras*. C'est un *midrash* de *I Esdr.*, 7, 27. Nous sommes donc dans le même contexte que pour le passage précédent. Le caractère chrétien est également certain. Les judéo-chrétiens avaient relevé les passages où il était question de l'extension des mains (*Is.*, 66, 2; la prière de Moïse, les bras étendus, etc...). Le verbe ἐκτείνειν a ainsi un sens quasi technique dans la langue judéo-chrétienne, pour désigner la crucifixion. Son introduction est donc due à une main chrétienne. Et le texte fait partie comme le précédent des *Testimonia* sur la croix. On penserait plus volontiers pour ces *midrashim* d'*Esdras* à une origine palestinienne.

A côté du *midrash* d'*Esdras*, Justin cite comme venant de *Jérémie* un passage qui n'est pas dans le *Jérémie* canonique et qui est certainement un *midrash* chrétien: «Encore des paroles du même Jérémie, ils ont pareillement retranché ceci : Le Seigneur Dieu s'est souvenu d'Israël et de ses morts qui dorment (κεκοιμημένων) dans la terre du tombeau, et il est descendu (κατέβη) vers eux leur annoncer la bonne nouvelle (εὐαγγελίσασθαι) du salut» (*Dial.*,

LXXII, 4). Ce même texte est cité cinq fois par Irénée, qui l'attribue une fois à *Isaïe* (*Adv. haer.*, III, 20, 4), une fois à *Jérémie* (IV, 22, 1), trois fois à l'Écriture en général (IV, 33, 1; 33, 12; V, 31, 1). Le caractère chrétien du texte est certain, en particulier avec le thème de «l'évangile».

Ce texte est d'une grande importance, parce qu'il est sans doute la plus antique attestation judéo-chrétienne de la descente aux enfers. L'expression ἀπὸ Ἰσραήλ souligne le caractère judéo-chrétien. Comme Bieder l'a montré [33], le texte répond au souci de la destinée des saints de l'Ancien Testament, qui a trouvé sa solution dans la descente aux enfers. Il paraît antérieur à l'*Évangile de Pierre*, qui présente la même doctrine avec le même terme «les dormants», et dont il est sans doute la source, comme nous allons le voir. Nous étudierons ce passage à propos de la descente aux enfers. Mais dès maintenant il convenait de signaler son importance doctrinale pour la théologie judéo-chrétienne archaïque. On remarquera qu'Irénée donne «sanctus Israël», qui suppose ἅγιος Ἰσραήλ au lieu d'ἀπὸ Ἰσραήλ. Mais ceci paraît une correction ultérieure destinée à élargir la perspective étroitement judéo-chrétienne du texte primitif.

Deux remarques restent à faire avec Resch. La première est qu'Irénée, rappelant la même doctrine, la rapporte «à un certain presbytre» (IV, 27, 1-2). Il identifie donc ici l'auteur du midrash et ce presbytre. Ainsi les *midrashim* que nous étudions apparaissent-ils bien comme remontant aux presbytres et comme constituant une part de leur tradition. Or, ces presbytres sont précisément les théologiens judéo-chrétiens primitifs. En second lieu, Resch observe la parenté entre notre texte et *Mt.*, 27, 52, où nous lisons κεκοιμημένων ἁγίων. Il est bien possible que ce soit Matthieu qui dépende du *midrash*. Nous savons que les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé les *Testimonia*. Il y aurait donc là une attestation de plus de la très haute antiquité du texte.

C'est sans doute à un *midrash* d'*Isaïe* qu'il faut rattacher un autre texte précieux. Il est attribué de façon générale à «un prophète» dans l'*Épître de Barnabé*: «A nouveau il est question de la croix dans un autre prophète, qui dit: Quand ces choses arriveront-elles? dit le Seigneur. Quand le bois (ξύλον) sera couché (κλιθῇ) et ressuscitera (ἀναστῇ), et: Quand le sang suintera (στάξῃ) du bois (ξύλον)» (XII, 1). Mais le même texte est cité dans les *Testimo-*

[33] W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J.-C.*, p. 135-153.

*nia adversus Judaeos* de Grégoire de Nysse et attribué à [Isaïe (VII; *PG*, XLVI, 213D-216A). Resch, qui écrit par erreur que Grégoire l'attribue à Jérémie,] le rattache au *midrash* de *Jérémie* (p. 320). Nous ferons quelques objections.

Le texte comprend en effet deux citations. La première, qui parle du bois couché et dressé, fait partie des *Testimonia* sur la croix. Ceci déjà souligne le caractère chrétien du passage. Mais, comme l'a bien vu Resch (p. 320), le mot ἀναστῇ est aussi de grande importance. Il connote la résurrection et a été souvent introduit dans les *Testimonia*. Le bois semble donc désigner le Christ lui-même. Or selon Irénée (*Adv. Haer.*, V, 2, 3), dire que le bois a été «couché» dans la terre est un terme technique de la culture de la vigne. Le cep de vigne est par ailleurs une figure du Christ. C'est donc proprement du Christ mort et ressuscité qu'il s'agit et on pensera dès lors à un *midrash* d'*Isaïe* 5, 1-7. [34]

La seconde citation pose une autre question. On remarquera d'abord que le passage se retrouve dans une interpolation chrétienne de *IV Esdras* (V, 5), ce qui atteste son existence indépendante. Par ailleurs, l'expression αἷμα στάζειν apparaît dans une variante de la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse. Il s'agit de la grappe de raisin suspendue à une perche de *Num.*, 13, 23. Grégoire parle de la grappe «suspendue (κρεμασθέντα) et qui laisse suinter le sang (αἷμα στάξαντα)» (II, 270). On remarquera que les deux expressions se retrouvent dans les *Testimonia adversus Judaeos*, VII. Mais ce qui nous intéresse ici est le lien que l'expression «laissant suinter le sang» a dans la *Vie de Moïse* avec *Num.*, 13, 23. On peut se demander en effet si ce n'est pas là le contexte du fragment.

Or, en fait, nous voyons que la grappe de raisin suspendue au bois et dont le jus s'écoule est une antique figure du Christ sur la croix. Dans les *Bénédictions d'Isaac*, d'Hippolyte, qui contiennent tant d'éléments judéo-chrétiens, nous lisons: «Puisque lui-même, suspendu (= κρεμασθείς) au bois, était raisin et grappe, lui qui, percé au côté, fit jaillir du sang et de l'eau...» (18; *PO*, XXVII, 83). Nous sommes ici dans un groupe de *Testimonia* où le vin est figure du sang du Christ et qui contient principalement *Gen.*, 49, 11, cité par Justin (*Dial., LIV, 1; LXIII, 2; LXXVI, 2*) et par Hippolyte (*Bén. Isaac*, 18: *PO*, XXVII, 80), et *Deut.*, 32, 14: «Ils ont bu le vin, le sang de la grappe» [35]. Sans exclure l'appartenance

[34] Voir J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 99-107.
[35] Voir C. LEONARDI, *Ampelos*, Rome, 1947, p. 151-160.

du fragment au *midrash* d'*Isaïe*, il paraît toutefois contenir en même temps une allusion à *Num.*, 13, 23.

Est-ce bien à un *midrash* de *Jérémie* qu'on doit rattacher tel autre *agraphon* attribué à ce prophète? On lit dans l'*Épître de Barnabé*: «Et à nouveau le Seigneur dit: Écoute, Israël, voici ce que dit le Seigneur ton Dieu (*Jer.*, 7, 2): Quel est celui qui veut vivre à jamais (εἰς τὸν αἰῶνα)? Qu'il écoute la voix de mon serviteur (παιδός)» (IX, 2). On sait que παῖς est une des désignations privilégiées du Christ dans la communauté primitive [36]. Comme cette désignation se réfère au serviteur de Iahweh d'Isaïe (52, 13-14), on pourra penser plutôt à un *midrash* de celui-ci. Cet *agraphon* en rappelle un autre de la même *Épître de Barnabé:* «Ensuite que dit-il?: Celui qui croit en lui vivra éternellement (εἰς τὸν αἰῶνα)» (VI, 3). Resch rapproche ceci d'*Is.*, 28, 16 (p. 313). On verra donc plutôt dans ces deux passages des *midrashim* d'Isaïe.

C'est également à ce *midrash* qu'est à rattacher une citation de la *IIe Épître de Clément* qui nous fait bien saisir le procédé: «Le Seigneur dit en effet: Sans cesse mon nom est blasphémé dans toutes les nations. Et ailleurs: Malheur à celui qui fait blasphémer mon nom. En quoi le faites-vous blasphémer? En ce que vous ne faites pas ce que je veux» (XIII, 3). La première citation vient d'*Isaïe* (52, 5); la seconde en constitue un développement midrashique. Le caractère chrétien n'est pas évident. Mais on sait que la première communauté avait rassemblé des textes de l'Ancien Testament concernant le Nom [37]. Nous avons ici affaire à un groupe de *Testimonia* de ce genre. Et ceci suggère une origine judéo-chrétienne. Une fois de plus nous constatons que les *midrashim* se développent à propos de textes isolés, qui faisaient partie des *Testimonia*.

Avec les *midrashim* de *Jérémie* et d'*Isaïe*, le plus important est celui d'*Ézéchiel* [38]. L'*Épître* de Clément présente un certain nombre d'*agrapha* qui paraissent se référer à celui-ci. Nous lisons d'abord: «Le Maître de l'univers lui-même a dit... au sujet du repentir:... Je ne veux pas tant la mort du pécheur que son repentir (*Ez.*, 33,

---

[36] Voir L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 141.
[37] Voir ID., *ibid.*, II, p. 149.
[38] Cf. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tubinge, 1928, p. 33-43; J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 118-121.

11), ajoutant une sentence bienveillante: Repentez-vous, maison d'Israël, de votre iniquité. Dis aux fils de mon peuple: Quand même vos péchés iraient de la terre au ciel, quand ils seraient plus rouges que l'écarlate et plus noirs que le sac, si vous vous tournez (ἐπιστραφῆτε) vers moi de tout votre cœur et me dites: Père, je vous exaucerai comme un peuple saint» (VIII, 2-3).

L'appartenance à un *midrash* d'*Ézéchiel* est certaine. Le texte apparaît en effet comme ajouté (προστιθείς) à une citation du prophète. D'ailleurs, Clément d'Alexandrie cite la dernière phrase en l'attribuant à Ézéchiel (*Paed.*, I, 10, 91). Le caractère chrétien, sans être accusé, apparaît cependant. Le terme πατήρ, appliqué à Dieu, s'il se trouve dans l'Ancien Testament (*Jer.*, 3, 19), a une résonance chrétienne; l'expression «noirs comme un sac» appartient à la langue de l'apocalyptique, mais fait penser à *Apoc.*, 6, 12. Le texte présente des allusions à d'autres prophètes, en particulier à *Is.*, 1, 18: «Si vos péchés sont comme l'écarlate». Il est un agglomérat d'éléments paléotestamentaires divers. Mais cet agglomérat paraît bien dû à une main chrétienne.

L'*Épître* de Clément présente d'autres *agrapha* que Resch rapporte au même *midrash*: «Malheureux ceux dont l'âme est double (δίψυχοι), qui doutent (διστάζοντες) dans leur âme et disent: Nous avons entendu dire ces choses aussi au temps de nos pères, et voici, nous avons vieilli, et rien de tout cela ne nous est arrivé. Insensés! Comparez-vous à un arbre; prenez un cep de vigne; d'abord les feuilles tombent; ensuite pousse le bourgeon, puis le feuillage, puis la fleur, après cela le raisin vert, enfin les grappes mêmes sont là. En peu de temps, vous le voyez, le fruit de l'arbre vient à maturité» (XXIII, 3-4). Le même texte, à quelques variantes près, se retrouve dans *II Clem.*, XI, 2-3, avec une finale en plus: «Ainsi mon peuple a eu des troubles et des afflictions. Ensuite il recevra des biens» (XI, 4).

Ce texte présente des contacts avec l'*Ézéchiel* canonique (12, 22; 17, 5-8), que Resch a relevés (p. 326). Mais il semble plutôt faire partie de la collection des *Logia*. De toute façon, son caractère chrétien est certain. Le terme δίψυχος surtout, est caractéristique de la spiritualité chrétienne archaïque. Il apparaît en particulier dans la *Didachè*, l'*Épître de Barnabé* et Hermas [39]. Le rapprochement

[39] Voir O.-J. SEITZ, *Antecedents and Signification of the Term* δίψυχος, dans *JBL*, 66 (1947), p. 211-219.

est particulièrement net avec *Jac.*, 4, 8 : « Purifiez vos cœurs, vous dont l'âme est double ». Les mots διστάζειν et δίψυχοι se retrouvent aussi dans Hermas (*Mand.*, IX, 5). D'autre part le thème ressemble beaucoup à *II Petr.*, 3, 4, avec la même allusion aux « pères » ; les δίψυχοι y sont appelés ἐμπαῖκται (3, 3). Enfin, la croissance de l'arbre est un symbole courant dans les synoptiques.

On remarquera les contacts de ce texte avec Hermas, sa présence dans Clément. Tout ceci ramène à un milieu romain. Mais par ailleurs, nous avons vu les antécédents esséniens d'Hermas. Or notre texte présente des caractères du même ordre : la διψυχία est en relation avec la doctrine des deux esprits ; l'arbre est un thème fréquent des *Hodayoth* ; il est donc vraisemblable que le passage se rattache au milieu essénien christianisé. Ceci expliquerait le caractère très juif du langage, l'orientation eschatologique également. Il apparaît à cet égard très différent du *midrash* de *Jérémie*, de milieu plutôt alexandrin.

Tels sont les principaux *midrashim* judéo-chrétiens qui nous ont été conservés. Si on prend le texte des *agrapha* de Resch, on rencontre nombre d'autres textes cités comme Écriture et qui ne sont pas littéralement dans l'Ancien Testament. Mais la plupart du temps, il s'agit simplement de citations avec changement d'une ou deux expressions. C'est le cas en particulier dans I *Clem.*, XXIX, 3 et L, 4. Resch rattache ces textes au *midrash* d'*Ézéchiel*. Mais en fait ils relèvent de la catégorie que nous avons étudiée plus haut. Ce sont plutôt des *targumim* que des *midrashim*. Reste que les textes que nous avons cités constituent un groupe important, et pour nous faire connaître l'exégèse judéo-chrétienne et à cause de leur contenu doctrinal.

## EXÉGÈSE APOCALYPTIQUE

A côté des formes d'exégèse commune que nous avons étudiées jusqu'ici, le judaïsme paraît avoir connu des interprétations plus ésotériques. Celles-ci portent surtout sur la Genèse. Que l'exégèse de la Genèse ait tenu une place importante dans le judaïsme, plusieurs données nous l'attestent [40]. Et d'abord les écrits de Philon.

[40] Voir surtout G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Upsal, 1952, p. 85-159.

Nous nous refusons à les utiliser dans ce livre, étant donné leur appartenance au judaïsme hellénisé et leur dépendance de la philosophie grecque. Mais il reste vrai, comme on l'a montré, que Philon n'est pas sans contact avec le judaïsme palestinien. Il rapporte fréquemment des exégèses qui lui sont antérieures. Or l'exégèse des premiers chapitres de la *Genèse* tient dans son œuvre une place considérable. Ceci atteste l'importance que lui donnait la spéculation juive du temps. Un second témoin est le judaïsme postérieur. Les spéculations de la Kabbale sont en grande partie une cosmologie sacrée élaborée à partir de développements sur le début de la *Genèse*. On sait combien le *Bereshîth* y tient de place. Ceci nous laisse deviner un arrière-plan qui remonte à notre époque [41]. Enfin, les *Écrits Hermétiques*, le *Poimandrès* en particulier, nous mettent en présence de spéculations païennes sur la *Genèse* qui attestent un fond juif, dont C.-H. Dodd a montré les contacts avec Philon [42].

L'intérêt pour les spéculations sur la *Genèse* paraît avoir persisté dans le christianisme primitif. Kretschmar écrit : « Le premier livre de Moïse a joué dans les premiers siècles de l'histoire de l'Église un rôle immense [43] ». De fait, nous savons par Eusèbe que plusieurs auteurs avaient écrit des commentaires sur ce livre, comme Rhodon (*HE*, V, 13, 8), Apion et Candidus (V, 27). Le sujet semble avoir tenu en particulier une place très grande chez les gnostiques. L'*Apophasis* attribuée par Hippolyte à Simon est en grande partie une exégèse de *Gen.*, 1 à 3 ( *Elench.* VI, 12-18). Irénée consacre un développement à l'exégèse que Marc donnait de l'hexaméron (*Adv. haer.*, I, 18, 1-2) [44]. Mais surtout les écrits des premiers écrivains ecclésiastiques contiennent de nombreux passages qui constituent des exégèses spéculatives de la *Genèse* et où les influences juives sont facilement discernables.

Nous pouvons remarquer que déjà les auteurs du Nouveau Testament témoignent de l'existence de ces spéculations. Le prolo-

---

[41] Les apocryphes de l'Ancien Testament, *Jubilés* et *IV Esdras*, nous en laissent entrevoir quelque chose. Voir L. GRY, *La création en sept jours d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 2 (1908), p. 277-293.

[42] C.H. DODD, *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935, p. 99-147. GRANT observe qu'« à l'époque impériale l'intérêt pour la cosmogonie était étendu et le livre de la Genèse très admiré et discuté. » Et il cite Numénius, Galien, Longin (*Theophilus of Antioch to Autolycus*, dans *HTR*, 40 (1947), p. 234).

[43] G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingue, 1956, p. 31.

[44] Pour les Ébionites, voir SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 44-61.

gue de l'Évangile johannique se réfère de toute évidence au début de la *Genèse*. Et les mots ἐν ἀρχῇ attestent de façon certaine cette analogie. Par ailleurs, dans l'*Épître aux Éphésiens* Paul présente l'union de l'homme et de la femme comme une figure du Christ et de l'Église et désigne cette union comme un μυστήριον, c'est-à-dire un secret caché qui n'a été dévoilé que dans les derniers temps (5, 22-32). Ces deux exemples nous introduisent à deux types de spéculations sur la *Genèse*, l'un qui concerne les réalités préexistantes, l'autre qui annonce les réalités eschatologiques. Nous les retrouvons chez les Judéo-chrétiens.

Elles sont attestées d'abord dans les traditions des presbytres. «Papias, rapporte Anastase le Sinaïte, interprétait tout l'hexaméron du Christ et de l'Église», ainsi que Pantène (Preuschen, p. 96). Nous avons peut-être l'écho de ces spéculations de Pantène dans les *Eclogae propheticae* de Clément d'Alexandrie, qui représentent des traditions exégétiques judéo-chrétiennes transmises oralement. Les premiers extraits sont en grande partie consacrés à la *Genèse*. «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, les choses terrestres et les choses célestes» (III, 1). Ciel et terre représentent donc ici non les réalités matérielles, mais, comme la suite le montre, deux catégories d'esprits. D'autre part «les Écritures appliquent à des puissances pures les mots 'cieux' et 'eaux', comme on le voit aussi dans la Genèse» (I, 2). Ainsi 'les cieux' et 'les eaux' supérieures désignent la création angélique.

On remarquera que la création des anges est antérieure à celle du monde matériel. Cette conception n'est pas celle du judaïsme traditionnel. Pour celui-ci, les anges ont des corps de feu. Ils sont créés après le feu, comme les poissons après la mer ou les quadrupèdes après la terre. C'est la conception que nous rencontrons encore dans *II Hénoch*, XXV-XXX, où la création des anges, des animaux et des poissons vient après celle du monde dans son cadre matériel. Dans cette perspective les anges étaient créés seulement le quatrième jour de la création [45]. Mais le texte de Clément témoigne d'un autre courant qui interprète de façon allégorique le texte de la *Genèse*. Et ce courant paraît bien avoir existé dans le judaïsme lui-même [46].

[45] H.-B. KUHN, *The Angelology of the non-canonical Jewish Apocalypses*, dans *JBL*, 67 (1948), p. 214.

[46] La traduction des LXX suggère ce sens pour *Gen.*, 1, 1. Voir R. M. GRANT, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, dans *HTR*, 40 (1947), p. 237, qui renvoie aussi aux rabbins Tannaïtes.

On retrouve la même interprétation chez Théophile d'Antioche (II, 13) et dans les *Reconnaissances clémentines*.

Nous sommes dans une perspective différente avec une autre exégèse que donne Clément dans les *Eclogae* (VII, 1): «De même, c'est par l'eau et l'Esprit que se fait la régénération, comme aussi la genèse tout entière, car 'l'Esprit de Dieu planait sur l'abîme' (*Gen.*, 1, 2)». Ce verset est l'objet de commentaires d'ordres très différents. Théophile interprète le passage en un sens littéral: «Quant à l'Esprit qui se tenait au-dessus de l'eau, c'est celui qu'a donné Dieu comme principe vital à la création» (II, 13. Voir I, 7). Mais l'exégèse dont témoigne Clément se retrouve ailleurs. Tertullien, dans le *De baptismo*, reprendra ce parallélisme de la première création et du baptême: «C'est cette première eau qui enfanta le vivant, pour qu'on n'ait pas lieu de s'étonner que dans le baptême les eaux encore produisent la vie» (III, 4). Et plus loin: «L'Esprit, qui déjà par son comportement préfigurait le baptême, était porté sur les eaux, appelé à demeurer sur elles pour les animer. Un esprit de sainteté était porté sur l'eau sainte...» (IV, 1).

Clément présente une exégèse parallèle à propos des «eaux qui sont au-dessus du ciel» (*Gen.*, 1, 7): «Puisque le baptême est produit par l'eau et l'Esprit, étant un remède contre le double feu, celui qui atteint les choses invisibles et celui qui atteint les choses visibles, il est nécessaire qu'il y ait dans l'eau l'élément spirituel et l'élément sensible, remède contre la double nature du feu. Et l'eau qui est sur la terre lave le corps, tandis que l'eau qui est au-dessus du ciel, parce que spirituelle et invisible, signifie l'Esprit-Saint, purificateur des choses invisibles...» (VIII, 1-2). Ici les eaux d'au-dessus du ciel sont un symbole de l'Esprit-Saint. On remarquera les références aux personnes divines dans l'exégèse de ces versets de la *Genèse*.

Nous avons déjà parlé de Théophile d'Antioche. Son exégèse de la *Genèse* est à la fois littérale et spéculative. Et sous les deux aspects elle est marquée d'influences juives, comme l'a bien vu Kretschmar [47]. Nous retiendrons seulement les éléments spéculatifs qui sont nombreux et étranges. Nous avons parlé de l'interprétation de ἐν ἀρχῇ et du ciel spirituel. La vie de la végétation sur la terre (*Gen.*, 1, 11-12) préfigure la résurrection. Ce thème apparaît

[47] G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, p. 58-59. Voir aussi R.-M. GRANT, *The Problem of Theophilus*, dans *HTR*, 43 (1950), p. 188-196, et surtout: *Theophilus of Antioch to Autolycus*, dans *HTR*, 40 (1947), p. 234-242.

fréquemment dans les textes archaïques. Il est déjà dans *I Cor.*, 15, 42 et *Jo.*, 12, 24. On le retrouve dans *I Clem.*, XXIV, 4-5. La mer (*Gen.*, 1, 10) représente le monde : de même que celle-ci sans les fleuves se serait torréfiée, de même le monde sans la Loi de Dieu [48]. Ici, nous entrons dans une exégèse proprement prophétique, où les réalités décrites dans la *Genèse* sont interprétées figurativement.

Curieux à cet égard est le développement sur les îles : « Dans la mer, il y a des îles... ; c'est ainsi que Dieu a donné au monde, ballotté par la tempête des péchés, les communautés (συναγωγαί) — nous voulons dire les Églises (ἐκκλησίαι) saintes — où se trouvent, tels les ports facilement abordables des îles, les doctrines de vérité... Mais il y a d'autres îles, rocheuses, sans eau,... où se brisent les navires... : telles sont les doctrines d'erreur (αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης) — je veux dire les hérésies... » (II, 14 ; *SC*, p. 137). Kretschmar remarque que tout ce passage se situe « dans la mouvance de la littérature sapientiale du Bas-Judaïsme » (*op. cit.*, p. 36). La transposition des synagogues aux églises et des « doctrines d'erreur » aux hérésies donne l'impression de l'utilisation d'un commentaire juif. La comparaison de la Loi à un fleuve situe dans le même contexte (cf. *Eccli.*, 24, 22-31).

Ce qui suit est plus étonnant encore : « Les luminaires renferment le signe et le type d'un grand mystère. Le soleil est le type de Dieu, la lune celui de l'homme » (II, 15). Et Théophile développe sa pensée. Le soleil, comme Dieu, est immuable, la lune, comme l'homme, diminue et augmente. Sa croissance figure la résurrection. Nous sommes ici en présence d'une forme archaïque de l'exégèse du verset *Gen.*, 1, 14. Plus tard, le soleil et la lune seront symboles du Christ et de l'Église [49]. Ceci se trouvera chez Anastase le Sinaïte [50]. On peut d'ailleurs se demander si celui-ci n'a pas recueilli des éléments de symbolique judéo-chrétienne, puisqu'il rappelle que Papias et Pantène ont interprété l'hexaméron du Christ et de l'Église. Mais l'exégèse de Théophile est différente. On se souviendra par ailleurs que pour *Apoc.*, 21, 23, c'est « la gloire de Dieu » qui tient dans la nouvelle création la place du soleil dans la première

---

[48] Voir H. RAHNER, *Das Meer der Welt*, dans *ZKT*, 66 (1942), p. 89-118 ; E. PETERSON, *Das Schiff als Symbol der Kirche*, dans *TZ*, 6 (1950), p. 77-79. [= *Frühkirche*..., p. 96-96.]

[49] Voir H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 200-215.

[50] ANAST. SIN., *In Hexaemeron*, IV (*PG*, LXXXIX, 896 CD). Sur Papias, Clément et Pantène exégètes du récit de la création, *Ibid.*, I (*PG*, LXXXIX, 860 BC ; texte grec dans E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, 1905, p. 96, n° 10).

création. Et d'autre part, déjà pour *Eccli.*, 27, 11, la lune est la figure de l'homme changeant. Nous restons dans la littérature de Sagesse.

Théophile continue alors: «De même encore, les trois jours qui précèdent les luminaires sont les types de la Trinité (τῆς τριάδος): de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse. Du quatrième type relève l'homme, qui a besoin de la lumière» (II, 15). Nous rencontrons ici une exégèse d'une grande importance pour la théologie trinitaire judéo-chrétienne, celle qui voit dans les jours des désignations de Personnes divines. Nous l'étudierons longuement. Qu'il suffise de rappeler qu'à côté de l'assimilation des trois jours aux trois Personnes, qui caractérise l'exégèse antiochienne de Théophile, nous rencontrons celle des sept jours aux sept archanges protoctistes, dont le premier est le Fils de Dieu: ce sera l'exégèse d'Hermas. Et par ailleurs «Jour» est un nom du Verbe pour Justin, Hippolyte et Marcel d'Ancyre, qui cite un antique *agraphon*: «Je suis le Jour» (*Fr.* 30 [Re 25], ap. Eusèbe, *Contra Marcellum,* I, 2; *GCS*, p. 12, 26). Or une des sources de cette désignation paraît être *Gen.*, 1, 5: «Dieu appela la lumière jour».

Il est intéressant de noter que cette exégèse des trois jours se retrouve ailleurs. Chez les gnostiques d'abord. Ainsi, selon Hippolyte, les Séthiens enseignent que «les trois jours avant le soleil et la lune» sont «les trois Verbes» constitutifs de toute réalité (*Elench.*, V, 20). Plus curieux est le texte de la *Grande Apophasis* attribuée à Simon par Hippolyte: «Quand les Simoniens disent qu'il y a eu trois jours avant la création du soleil et de la lune, ils laissent entendre que ces trois jours représentent l'Esprit et la Pensée, c'est-à-dire le ciel et la terre, et la septième Puissance, la Puissance infinie, car ces trois Puissances sont nées avant les autres» (VI, 14). Dans une tout autre ligne, Origène appellera les trois Personnes divines «les trois jours éternellement subsistant ensemble» (*Co. Mt.*, XII, 20. Voir aussi *Co. Rom.*, V, 8). Il se réfère expressément au triduum pascal. Mais à l'arrière-plan, ce sont sans doute les trois jours primordiaux qui sont évoqués [51].

[51] Les trois jours apparaissent aussi dans le fragment conservé par le papyrus Egerton (89-90; H.I. BELL et T.C. SKEAT, *Fragments of an unknown Gospel*, p. 47). Mais l'état du papyrus permet difficilement de les interpréter. Voir H. CHADWICK, *The Authorship of Egerton Papyrus n° 3*, dans *HTR*, 49 (1956), p. 150, qui reconnaît une allusion à la Trinité. Pour Clément d'Alexandrie, «les trois jours pourraient être aussi le mystère du sceau (σφραγίς = baptême), par lequel on croit au vrai Dieu» (*Strom.*, V, 11, 73): ceci désigne évidemment la Trinité.

Nous nous arrêterons seulement au texte de Théophile. On remarquera en premier lieu l'assimilation de la troisième Personne à la Sagesse. C'est là un trait particulier de sa théologie trinitaire, que reprendra Irénée. Kretschmar a montré qu'il reposait sur une influence juive [52]. Ce qui est remarquable de toutes manières est que ce trait nous ramène encore une fois à un contexte sapiential. Le thème de la préexistence de la Sagesse est un thème essentiel dans les sapientiaux. Il semble que le Christ se soit affirmé comme étant l'incarnation eschatologique de cette sagesse préexistante [53]. Mais Théophile représente une autre tradition, qui se rattache à des spéculations juives. Et ces spéculations étaient centrées sur l'exégèse de la création. Kretschmar a donc raison de voir ici l'écho d'une exégèse sapientiale de l'hexaméron dans le Bas-Judaïsme.

Le quatrième jour sont créés les luminaires: «La disposition des astres présente l'économie et l'ordonnance des hommes justes et religieux qui observent la Loi (τηρούντων τὸν νόμον) et les commandements de Dieu. Les astres éclatants et brillants sont à l'image des prophètes: ils demeurent sans déviation et ne changent pas de position pour aller d'un lieu à un autre. Les astres d'un rang inférieur pour l'éclat sont types du peuple des justes. Quant à ceux qui changent de position et qu'on appelle planètes, ils sont les types des hommes qui s'éloignent de Dieu, qui délaissent la Loi (νόμον) et ses commandements» (II, 15). On remarquera que le contexte de ce passage ne comprend pas une allusion chrétienne. Il s'agit de la Loi, des prophètes de l'Ancien Testament [54].

Le cinquième jour nous ramène à un thème déjà rencontré: celui des eaux et du baptême: «De plus, les êtres nés des eaux furent bénis de Dieu, pour que cela montrât qu'un jour les hommes recevraient le repentir et le pardon de leurs fautes par l'eau et le bain de la régénération» (II, 16). Le texte de Théophile ajoute l'allusion aux êtres nés de l'eau, c'est-à-dire aux poissons. Bientôt Tertullien écrira: «Mais nous, petits poissons, qui tenons notre nom de notre ἰχθύς, Jésus-Christ, nous naissons dans l'eau» (*Bapt.*, I, 3). On sait que ce thème est très antique. Il remonte au Judaïs-

[52] G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 27-62.

[53] Voir A. FEUILLET, *L'Église plérôme du Christ d'après Ephés. I*, 23, dans *Nouvelle Rev. Théol.*, 78 (1956), p. 462.

[54] Voir R.-M. GRANT, *The Problem of Theophilus*, dans *HTR*, 43 (1950), p. 188-189.

me [55]. Il apparaît dans les monuments figurés [56]. Il se rattache à une exégèse figurative de *Gen.*, 1, 20, texte auquel Ambroise le réfèrera explicitement (*Sacr.*, III, 3).

Enfin, Théophile compare longuement les différentes espèces d'animaux aux diverses catégories d'hommes : les monstres marins et les oiseaux carnivores sont à la ressemblance des ambitieux (πλεονεκτῶν) et des transgresseurs (παραβατῶν) ; les quadrupèdes et les bêtes sauvages sont « le type de certains hommes qui ignorent Dieu... Et ceux qui se détournent des iniquités... s'élèvent dans leur âme comme les oiseaux » (II, 16-17). Nous avons ici un type d'allégorie qui remonte haut dans le judaïsme. On le trouve dans la *Lettre d'Aristée* à propos des interdits alimentaires (145-152). Il est également développé dans l'*Épître de Barnabé* (X, 1-12). Il constitue une tradition bien enracinée dans le judaïsme.

Nous avons insisté sur ce passage de Théophile, parce qu'il constitue la plus longue exégèse de l'hexaméron que nous rencontrions à cette époque. Elle n'est pas la seule. Mais elle est la plus caractéristique. Or la conclusion qui s'en dégage est clairement son caractère judéo-chrétien. Grant peut écrire à juste titre après l'avoir étudiée qu'« il y a une note appuyée de littéralisme et une claire relation à l'exégèse juive ». Et plus loin : « Pour cette exégèse, Théophile se tourne ordinairement vers ses maîtres juifs et judéo-chrétiens. Presque tout dans cette exégèse peut être mis en parallèle avec l'exégèse juive haggadique » [57].

Clément d'Alexandrie et Théophile d'Antioche nous ont ainsi conservé des données précieuses sur les spéculations judéo-chrétiennes relatives à l'hexaméron. Mais nous retrouvons des éléments de ces spéculations chez bien d'autres auteurs. Nous aurons à en reparler au cours de ce livre, aussi suffit-il de les mentionner. Hermas nous a conservé des éléments d'une spéculation sur l'Église préexistante, en relation avec le récit de la création (*Vis.*, I, 3, 4). Le thème des sept jours a été par ailleurs l'objet de spéculations très diverses. Nous avons fait allusion à la tradition qui y voit les sept archanges. Une autre, dont témoigne l'*Épître de Barnabé*, lui donne un sens eschatologique et y voit les six périodes cosmiques

[55] Voir E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, V, 1956, p. 30-61 ; A. ALLGEIER, *Vidi aquam*, dans *Röm. Quart.*, 39 (1931), p. 23-41.

[56] Voir F.-J. DOELGER, Ἰχθύς, *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*, I, p. 3-19.

[57] R.M. GRANT, *Theophilus of Antioch to Autolycus*, dans *HTR*, 40 (1947), p. 235 et 237.

suivies du sabbat éternel : « Dieu accomplit son œuvre en six jours : cela signifie qu'en six mille ans Dieu amènera toutes choses à leur fin » (XV, 4) [58].

Nous avons laissé de côté ce qui concerne la création de l'homme et de la femme. Nous avons par Philon une idée des spéculations dont les deux récits de la création étaient l'objet. Nous retrouvons ces spéculations dans le *Poimandrès*. Elles tiennent une place considérable dans le gnosticisme. L'élément le plus intéressant pour nous est ici le thème d'Adam et d'Ève rapporté au Christ et à l'Église. Nous aurons à y revenir longuement. Il apparaît chez Paul (*Eph.*, 5, 25-32) et chez Jean (*Apoc.*, 21, 1-3). Certains textes ont une signification typologique. Mais d'autres parlent bien d'une création de l'Église préexistante, en particulier la *Seconde Épître de Clément*. Ici encore, nous sommes en présence de spéculations judéo-chrétiennes dont le gnosticisme est une transposition [59]. Elles prennent dans l'ébionisme un caractère particulier avec l'opposition de l'élément masculin et de l'élément féminin comme principes du bien et du mal [60].

Après l'œuvre des six jours, il y aurait lieu de mentionner les spéculations concernant le récit du Paradis. Ici encore, nous retrouvons des spéculations d'ordres très divers, mais qui plongent également dans la gnose juive. Elles concernent les divers aspects des chapitres 2 et 3 de la *Genèse* et nous ne pouvons qu'en donner des exemples. Ces spéculations concernent d'abord le Paradis. A côté d'exégèses purement littérales, que l'on rencontre par exemple chez Théophile d'Antioche (II, 24), nous trouvons, ici encore, des spéculations de deux types. Les unes montrent dans le Paradis l'expression de réalités spirituelles préexistantes. Nous en avons l'écho en particulier chez certains gnostiques, comme ce Justin mentionné par Hippolyte : « Tous les anges réunis forment le Paradis dont Moïse a dit : Dieu planta un Paradis dans Éden... C'est par allégorie que les anges sont appelés arbres du Paradis » (*Elench.*, V, 26, 5-6).

Mais les spéculations portent principalement sur l'Église. Nous avons encore ici le témoignage de Papias, dont Anastase le Sinaïte

[58] Cf. Jean DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine*, dans *VC*, 2 (1948), p. 1-16.

[59] Voir A. ORBE, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, dans *Est. Ecles.*, 29 (1955), p. 299-344.

[60] H.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingue, 1956, p. 56-59.

dit qu'« il interprétait spirituellement le Paradis de l'Église du Christ » (Preuschen, *Antilegomena*, p. 96). Papias représente sans doute ici une tradition asiate dont témoigne par ailleurs l'*Apocalypse* johannique, où les images de la Fiancée, de la Cité et du Paradis désignent l'Église eschatologique (*Apoc.*, 21, 2). Pour Irénée, le Paradis désigne parfois l'Église présente : « Les hommes qui auront progressé dans la foi et reçu l'Esprit de Dieu... seront spirituels, comme plantés dans le paradis de Dieu » (*Adv. haer.*, V, 10, 1). La même interprétation est attestée pour Alexandrie : Anastase renvoie à Pantène (*loc. cit.*). Et on la retrouve dans l'*Épître à Diognète* (XII, 1-2). Les *Odes de Salomon* en témoignent pour la Syrie (XI, 14). Anastase mentionne Justin. Elle est aussi chez Tertullien (*Adv. Marc.*, II, 4). Tout ceci remonte à une tradition judéo-chrétienne commune certainement primitive.

CHAPITRE IV

# L'APOCALYPTIQUE JUDÉO-CHRÉTIENNE

L'étude de la vision du monde dans le judéo-christianisme est indispensable à notre propos. En effet, elle constitue l'ensemble de représentations à travers lequel va se déployer le drame chrétien. Comme l'a bien vu Hans Bietenhard, ce n'est pas la cosmologie comme telle qui intéresse nos auteurs. Ils empruntent la plus grande partie de ses éléments à l'apocalyptique juive [1]. Leur intérêt est directement christologique. Mais les données cosmologiques leur servent de moyen d'expression. Elles constituent leurs catégories théologiques. Il faut ajouter par ailleurs que, sur certains points, la cosmologie judéo-chrétienne présente des traits originaux. Enfin, c'est par son intermédiaire que certains traits, en ce qui concerne en particulier la démonologie et l'angélologie, ont passé dans la tradition chrétienne.

Le mot même d'apocalypse désigne le dévoilement, grâce auquel le voile qui couvre les réalités supérieures ou inférieures est écarté pour le voyant, en sorte qu'il peut contempler les secrets du cosmos et de l'histoire. Ce trait se retrouve dans l'apocalyptique judéo-chrétienne. Elle aussi est constituée par des ascensions ou des visions célestes. Isaïe traverse les sphères successives dans l'*Ascension d'Isaïe*. Hermas écrit : « Un esprit me saisit et m'emporta à travers une région inaccessible... Le ciel s'ouvrit » (*Vis.*, I, 1, 3-4). On se rappellera Paul attestant qu'il a été enlevé au troisième ciel (*II Cor.*, 12, 2-3) et Jean rapportant « qu'il fut ravi en esprit » et qu'il vit les cieux ouverts (*Apoc.*, 4, 1-2).

## L'ÉCHELLE COSMIQUE

Ce monde caché comprend en premier lieu les cieux. Le judaïsme traditionnel en connaît seulement trois, le ciel des météores,

[1] Voir H.-H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, 2e éd., Londres, 1947, p. 91-150.

le ciel des astres, le ciel de Dieu. C'est ce que nous trouvons encore dans l'apocalyptique juive ancienne. C'est à cette division que fait allusion Paul, chez qui il n'y a pas lieu de voir la doctrine des sept cieux. Certains textes judéo-chrétiens la maintiennent. Les écrits pseudo-clémentins, qui représentent une tendance traditionnaliste et anti-syncrétiste, la réduisent à deux (*Rec.*, IX, 3, 1). Le *Testament de Lévi*, selon la recension α, ne mentionne que trois cieux (III, 1-8). Mais elle est en concurrence, à notre époque précisément, avec une autre doctrine, celle des sept cieux. Celle-ci ne se rencontre pas dans le judaïsme du temps. Elle ne se trouve pas dans le *IV^e^ Esdras* et l'*Apocalypse de Baruch* [2]. Nous la trouvons seulement dans les textes judéo-chrétiens. Elle est due certainement à des influences orientales, irano-babyloniennes. Elle apparaît donc comme un trait caractéristique du judéo-christianisme syriaque. Il est remarquable que, apparue avec le judéo-christianisme, elle disparaîtra avec lui. Irénée et Clément la retiennent par respect de la tradition. Mais Origène la rejettera explicitement [3].

Les témoignages sont nombreux. Il y a d'abord les attestations directes. Trois ouvrages ici sont particulièrement importants et ils sont caractéristiques du judéo-christianisme [4]. L'*Ascension d'Isaïe* présente la doctrine à trois reprises, à propos de l'ascension d'Isaïe, de l'incarnation du Christ et de son ascension. L'auteur distingue sept cieux, dont le plus élevé est celui de Dieu et qui sont tous habités par des anges. Sous le dernier ciel se trouve le firmament, qui est la prison des anges apostats, en attendant qu'ils soient jetés dans la géhenne au dernier jugement. Puis vient l'air qui est le domaine des démons. Sur ce dernier point l'auteur témoigne d'une opinion générale, indépendante de la spéculation sur les sept cieux, et qui se retrouve chez Paul (*Eph.*, 2, 1-2; 6, 12) [5].

*II Hénoch* (III à XXI) détaille avec plus de précision le contenu des sept cieux. Le premier ciel à partir du bas comprend les eaux supérieures, les réservoirs des neiges et des pluies avec leurs anges

[2] Voir L. GRY, *Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 4 (1910), p. 708.

[3] ORIGÈNE, *Contr. Cels.*, VI, 21.

[4] Voir H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tubingue, 1951, p. 3-8.

[5] Voir H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tubingue, 1930, p. 9-13; J. DANIÉLOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine*, dans *Antonius Magnus Eremita* (Stud. Anselm. XXXVIII), Rome, 1956, p. 136-147.

préposés, les étoiles et les anges qui règlent leur marche. Le second est la prison des anges apostats, déchus du cinquième ciel. Le troisième contient le paradis où les âmes des justes attendent la résurrection et le schéol où les âmes des impies attendent le châtiment. Le quatrième est celui du soleil et de la lune et des anges qui leur sont préposés. Le cinquième est celui des Veilleurs. Le sixième contient les anges supérieurs: sept archanges, sept chérubins, sept séraphins et sept phénix. Le septième est celui de Dieu. On remarquera que rien n'est dit de ce qui est sous le firmament. La prison des anges apostats n'est pas le firmament, mais le second ciel. Surtout, l'auteur voit davantage les cieux en relation avec les mystères des habitats des âmes et des secrets du cosmos qu'avec le séjour des anges. Il apparaît en cela plus engagé dans la tradition de l'apocalyptique juive.

Le *Testament de Lévi* dans sa recension β présente aussi les sept cieux (III, 1-8). Ceci paraît bien prouver sa provenance chrétienne. La disposition est proche de l'*Ascension d'Isaïe*. Le premier ciel est triste, parce qu'il voit les fautes des hommes. Le second et le troisième contiennent les anges destinés à châtier anges et hommes coupables; le quatrième et le cinquième contiennent les anges qui intercèdent pour les hommes; le sixième est celui des trônes et des puissances; dans le septième réside la gloire de Dieu. Rien n'est dit de ce qui est sous le firmament. On remarque que, comme dans l'*Ascension d'Isaïe*, les cieux sont exclusivement les demeures des anges et qu'on n'y trouve ni les âmes des morts, ni les démons. Comme l'a bien vu De Jonge [6], l'essentiel pour l'auteur est la description de la liturgie céleste dans le septième ciel, destinée à montrer le caractère spirituel du culte céleste que doit imiter le culte terrestre. Cet accent mis sur le culte spirituel nous rattache à l'essénisme chrétien.

Tels sont les textes judéo-chrétiens où la doctrine des sept cieux apparaît à l'état pur [7]. Mais il est sûr que son influence se retrouve mêlée à d'autres éléments dans les textes ultérieurs, qui constitueront des attestations indirectes. Ainsi Irénée, décrivant la structure du monde au début de la *Démonstration Apostolique*, écrit: «Le monde se compose de sept cieux, où habitent les Vertus, les

[6] M. De JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 46-49.

[7] On ajoutera le témoignage d'Ariston de Pella, dans le *Dialogue de Jason et de Papiscos*, qui parle de sept cieux (ἑπτὰ οὐρανούς): voir MAXIME, *Schol.* ad *Myst. Theol.*, I; *PG*, IV, 421C.

Anges et les Archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu tout-puissant et auteur de toutes choses» (9; *PO*, XII, 761). Il compare ensuite les sept cieux au candélabre à sept branches. Et ceci peut venir de Philon. Mais la hiérarchie des Anges selon les sept cieux vient directement de la tradition judéo-chrétienne, par rapport à laquelle on sait la dépendance d'Irénée. On remarquera d'autre part que, pour Irénée, le septième ciel est la demeure des anges, non celle de Dieu. Ceci laisse supposer qu'en dehors des sept cieux il admet non seulement le ciel inférieur de l'air mais aussi un domaine supérieur qui est proprement la demeure de Dieu [8].

Or cette conception se retrouve chez un auteur judéo-chrétien qui se rattache précisément à la tradition asiate. L'*Épître des Apôtres* parle à deux reprises des cieux. D'une part, au chapitre 24, il est dit qu'au cours de son ascension le Christ revêt la forme des anges jusqu'au cinquième ciel. Or, il est dit dans l'*Ascension d'Isaïe* (XI, 29) qu'à partir du sixième ciel, le Christ ne revêt plus la forme des anges. Il s'agit évidemment de la même conception. Donc l'*Épître des Apôtres* connaît la doctrine des sept cieux et dépend de l'*Ascension*. Mais ailleurs le Christ déclare: «J'ai été dans l'Ogdoade, qui est la Kyriakè» (29, version copte). Comme Carl Schmidt l'a bien vu, il ne s'agit pas ici d'une doctrine gnostique, mais d'une conception de la Grande Église. Dans cette conception, les sept cieux représentent les demeures des anges, mais la huitième est la demeure du Seigneur (κυριακή). Il y a dans cette représentation une influence de la conception hellénistique des sept sphères planétaires opposées à la sphère des fixes. Et il y a aussi une allusion à la désignation chrétienne par le mot κυριακή du huitième jour, qui est ici transposé à la huitième sphère [9].

Ce dernier trait se retrouve chez Clément d'Alexandrie: «Il faut entendre par prairie (PLATON, *Resp.*, X, 616 b) la sphère des fixes, comme constituant une région paisible et favorable et le lieu des saints; et par les sept jours le mouvement des sept (planètes) et toute l'activité opérative qui se hâte vers le terme du repos (ἀνάπαυσις). Le voyage au-delà des planètes conduit au ciel, c'est-à-dire au huitième mouvement et au jour huitième» (*Strom.*,

[8] On constatera que ceci rejoint la doctrine des trois cieux principaux, les sept cieux étant les subdivisions du second ciel principal.

[9] C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, *TU* 43 (1919), p. 275-281.

V, 14, 106). On voit ici la transposition du thème temporel des sept jours et de l'octave au thème spatial des sept sphères planétaires et de la sphère des fixes. Clément s'en explique d'ailleurs: «Qu'il s'agisse du temps qui, à travers les sept périodes énumérées, restaure dans le repos suprême, ou des sept cieux, que certains comptent à la montée, ou de la sphère fixe, proche du monde intelligible et qui est appelée ogdoade, cela veut dire que le gnostique doit se dépouiller du devenir et du péché» (IV, 25, 159).

On remarquera toutefois que, si Clément connaît l'opposition des sept cieux et de l'ogdoade, il ne met pas les sept cieux en rapport avec les hiérarchies angéliques. Il connaît cependant une théorie des hiérarchies, mais elle ne correspond pas aux sept cieux. C'est ainsi qu'il écrit dans les *Stromates*: «A un principe unique opérant d'En-Haut... sont suspendus les premiers, les seconds et les troisièmes. A l'autre extrémité... se trouvent les bienheureux anges» (VII, 2, 9). Il y a donc ici une hiérarchie à quatre degrés seulement. Aussi bien les sept cieux sont-ils envisagés par lui comme un ensemble, qui correspond au monde du changement, par opposition à l'ogdoade du repos. Cette perspective n'est pas celle des auteurs judéo-chrétiens, pour qui les sept cieux constituent le royaume céleste. Il semble donc que nous soyons ici en présence d'une conception différente, d'origine directement hellénistique et influencée en particulier par Philon. Les sept cieux ne sont pas le mystère du monde céleste révélé aux voyants; ils sont simplement les sphères planétaires du cosmos.

La conception des sept cieux se rencontre également dans la littérature gnostique. Elle constitue même un élément essentiel du système. Ainsi Irénée écrit: «(Les disciples de Ptolémée) pensent qu'il a fait sept cieux, au-dessus desquels ils disent qu'est le Démiurge... Et c'est pourquoi ils appellent celui-ci Hebdomade, et sa mère Achamoth, Ogdoade... Ils disent que ces sept cieux... sont des anges et que le Démiurge lui-même est un ange» (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 5, 2). On a ici la même opposition des sept cieux et de l'ogdoade que dans Clément. Chez Théodote, elle se présente même exactement dans les mêmes termes que dans l'*Épître des Apôtres*: «Le repos des spirituels a lieu au jour du Seigneur (κυριακή), dans l'Ogdoade qui est appelée Jour du Seigneur... Les autres âmes fidèles sont chez le Démiurge (= dans l'Hebdomade)» (Théodote, *ap.* CLÉMENT ALEX., *Excerpt.*, LXIII, 1). Nous avons ici une structure empruntée au judéo-christianisme: elle comporte en effet une hiérarchie d'anges, ce qui manquait chez Clément.

Mais cette structure est interprétée dans la perspective gnostique: les sept cieux sont les sphères planétaires des *cosmocratores* mauvais — à quoi s'oppose l'ogdoade —, non les demeures des anges.

D'ailleurs, la structure des cieux valentiniens n'est pas ici complète. Un autre passage nous en donne la totalité: «Ils énumèrent aussi les dix Vertus: sept corps sphériques qu'ils appellent cieux; puis un cercle qui les contient, qu'ils appellent huitième ciel; enfin le soleil et la lune. Comme ces choses sont au nombre de dix, ils disent qu'elles sont l'image de la Décade invisible...» (*Adv. haer.*, I, 17, 1). Ce texte fait difficulté, car le soleil et la lune y sont comptés deux fois [10]. Mais il semble qu'il y ait lieu de retenir cependant la conception des dix cieux, en l'interprétant autrement. Le P. Orbe propose avec vraisemblance d'y voir l'écho de la conception stoïcienne qui distingue le ciel de l'air, les sept cieux planétaires, le ciel des fixes, le ciel de l'éther. Ce schéma qui compte dix cieux est en effet celui que paraît supposer la conception gnostique qui comprend l'air inférieur, l'hebdomade, l'ogdoade et le Plérôme [11].

Ainsi la conception gnostique comprend des données empruntées à des systèmes divers. Mais il est facile d'y découvrir un premier fond judéo-chrétien. En effet, la conception des anges mauvais des sept planètes paraît bien une déformation de la conception judéo-chrétienne des anges des sept cieux. Nous avons vu Irénée dire que, pour les valentiniens, les cieux étaient assimilés à des anges. Ceci est affirmé également par Tertullien [12]. Mais Clément d'Alexandrie tient cette opinion d'une tradition judéo-chrétienne [13]. C'est donc la conception persistante des sept cieux et de leurs anges qui est engagée par les gnostiques dans une systématisation autre. Par ailleurs, nous lisons dans Irénée: «Ils (les Valentiniens) disent que le Paradis, qui est une Vertu située au-dessus du troisième ciel, est le quatrième archange, dont Adam a reçu quelque chose lorsqu'il s'y trouvait» (*Adv. haer.*, I, 5, 2). Il est clair que nous avons ici un écho de la tradition judéo-chrétienne

---

[10] On trouve un dédoublement analogue dans une fresque de la Synagogue de Doura-Europos. Voir C.H. KRAELING, *The Excavations of Dura-Europos, Final Report*, VIII, 1, New Haven, 1956, p. 235.

[11] A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, p. 110-114. Les dix cieux se trouvent dans *l'Apocalypse* gnostique *de Paul* découverte à Nag Hammadi (XXIV, 7). [Voir *CPG* I, n° 1191.]

[12] TERTULLIEN, *Adv. Valent.*, 20, 2.

[13] CLÉMENT d'ALEX., *Eclog. Proph.*, LII, 1.

du Paradis situé dans un des cieux. Les gnostiques le situent au quatrième, sans doute parce qu'il s'agit du ciel central, celui du soleil selon l'ordre chaldéen [14].

Nous sommes amenés à reconnaître ainsi plusieurs structures du cosmos céleste : l'une, celle du judéo-christianisme palestinien, comprend l'air et les sept cieux ; une seconde, celle du judéo-christianisme asiate, comprend l'air, les sept cieux, l'ogdoade ; les gnostiques en présentent une troisième, influencée par le stoïcisme, qui ajoute un ciel igné. Par ailleurs, le contenu de ces cieux présente des variantes : demeures angéliques, domaine du changement. Parmi ces données, plusieurs ne sont pas judéo-chrétiennes et viennent de l'hellénisme ou du gnosticisme. Mais il paraît bien que toutes se greffent sur un fond judéo-chrétien : c'est en effet dans le judéo-christianisme que la conception des sept cieux comme demeures des hiérarchies angéliques apparaît.

Il faut ajouter que, si nous avons insisté sur cette structure du cosmos céleste, c'est qu'elle jouera un rôle important dans la dogmatique judéo-chrétienne. C'est en effet en termes cosmologiques que les dogmes essentiels seront formulés. L'incarnation apparaîtra comme une descente du Verbe à travers les sphères angéliques ; la passion sera considérée comme le combat du Christ avec les anges de l'air ; elle sera suivie de la descente aux enfers ; la résurrection sera une exaltation de l'humanité du Christ au-dessus de toutes les sphères angéliques ; l'âme après la mort devra franchir les diverses sphères et rencontrera sur son chemin leurs gardiens à qui elle devra rendre des comptes. Toutes ces conceptions reposent sur une vision des sphères célestes qui est un des éléments structurels du judéo-christianisme.

J'ai mentionné la descente aux enfers. A côté des demeures célestes, le cosmos sacral contient aussi les habitats infernaux. Le texte le plus précis est ici celui de l'*Ascension d'Isaïe*. Il y est question d'abord du schéol, où se trouvent les âmes des morts, gardées par l'Ange de la mort. Cet Ange n'est pas un mauvais ange, puisque le Christ revêt sa forme en y descendant (X, 8-10). On notera que *II Hénoch* établissait le schéol au Premier Ciel. Mais la conception de l'*Ascension* est la plus commune. Le schéol contient des demeures heureuses pour les âmes des justes et des demeures malheureuses pour celles des pécheurs. Ce sont des demeures provi-

[14] Voir A. ORBE, *op. cit.*, p. 105-106.

soires où les uns et les autres attendent la résurrection, comme aussi bien la demeure des Veilleurs déchus au firmament ou au Second Ciel.

Il y a en effet après la résurrection des demeures définitives. Sous le schéol se trouve le grand Abîme, le lieu de perdition, où seront jetés après le Jugement les mauvais anges et les damnés : c'est l'équivalent de notre enfer [15]. On notera que la distinction du schéol et de l'abîme se trouve dans la tradition syriaque ultérieure, chez Éphrem et chez Isaac d'Antioche [16]. Le Christ ne descend pas dans la Géhenne (*Ascension d'Isaïe*, X, 8). Par contre, les justes seront introduits dans le lieu définitif de la béatitude. Celui-ci est désigné parfois comme ciel [17], parfois comme Paradis, parfois comme ville. Irénée nous a conservé une tradition judéo-chrétienne qui distingue ces diverses demeures. « Comme le disent les presbytres, ceux qui seront dignes du séjour des cieux iront là, tandis que d'autres jouiront des délices du paradis et que d'autres posséderont la splendeur de la ville » (*Adv. haer.*, V, 36, 1).

Une exception toutefois à cette attente des justes pour entrer dans la béatitude est à noter : cette entrée en effet est anticipée pour certains justes. Cette doctrine apparaît proprement judéo-chrétienne. Dans l'*Ascension d'Isaïe*, le visionnaire voit déjà au septième ciel « saint Abel et tous les justes, et... Hénoch... » (IX, 8-9) [18]. Ils ont leurs vêtements de gloire (IX, 9), c'est-à-dire qu'ils sont ressuscités. D'ailleurs la résurrection est la condition pour entrer en ce lieu. *II Hénoch* nous montre l'ascension d'Hénoch comme une entrée définitive au ciel supérieur, qui est le lieu de la béatitude (LXVII, 2), alors que *I Hénoch* ne connaît qu'une ascension provisoire. Irénée donne cette doctrine comme venant des presbytres : « Jadis Hénoch, ayant plu à Dieu, fut transféré dans son corps », ainsi qu'Élie. Où ont-ils été enlevés ? « Les presbytres, disciples des Apôtres, disent que c'est au paradis, car « c'est là que ceux qui ont été transférés demeurent jusqu'à la consommation, inaugurant l'incorruptibilité » (*Adv. haer.*, V, 5, 1) [19].

Cette condition concerne seulement quelques saints de l'Ancien Testament. Un autre texte judéo-chrétien s'explique là-

[15] *Asc. Is.*, X, 8 ; *II Hen.*, X.

[16] P. KRÜGER, *Gehenna und Scheol in dem Schrifttum unter dem Namen des Isaak von Antiochien*, dans *Ostkirch. Stud.*, 2 (1953), p. 270-279.

[17] *Ascension d'Isaïe*, IX, 6-9 : c'est le septième ciel.

[18] Voir aussi IX, 28, où l'auteur ajoute Adam et Seth.

[19] Voir J. DANIÉLOU, *Les saints païens de l'A.T.*, Paris, 1956, p. 69-71.

dessus. Il s'agit des *Reconnaissances clémentines*. Nous y lisons: «Certains, à l'exemple d'Hénoch, ayant plu à Dieu, ont été transférés au Paradis, pour attendre le royaume. Quant à ceux qui n'ont pas accompli pleinement la justice,... leurs corps sont dissous, mais leurs âmes sont gardées dans des régions heureuses, en sorte qu'à la résurrection des morts, lorsqu'ils auront récupéré leurs corps purifiés par la dissolution elle-même, ils jouissent, en récompense de leurs bonnes actions, de l'héritage éternel» (I, 52, 5). La distinction est ici très claire entre la condition exceptionnelle de ceux qui sont déjà ressuscités et la condition commune des âmes des justes qui attendent dans le schéol, mais dans une région heureuse, le temps de la résurrection.

## LES ANGES

De même que l'apocalyptique judéo-chrétienne nous faisait connaître les dimensions du cosmos dans toute son étendue, de même a-t-elle pour objet de nous décrire la totalité de ceux qui le peuplent. Cette connaissance porte en particulier sur le monde des anges. L'angélologie est un des traits caractéristiques de la théologie judéo-chrétienne. Nous verrons l'importance qu'elle aura pour la théologie trinitaire. Mais elle marque tous les autres dogmes. Cette importance donnée à l'angélologie vient de l'apocalyptique juive. On sait la place qu'elle tient dans *I Hénoch*. La connaissance des noms des anges est, selon Josèphe, un des traits de la gnose essénienne. Ceci reste un caractère de la gnose judéo-chrétienne. C'est de cette tradition que de nombreuses doctrines passeront dans la tradition chrétienne. Nous n'avons pas à en souligner ici tous les aspects. Beaucoup viennent du judaïsme [20]. Certains seront traités à part. Il nous suffira de donner une idée générale de la création angélique dans le judéo-christianisme, en soulignant les traits qui lui sont plus particuliers.

Les anges constituent la première création, antérieure à celle des autres vivants. Quand il eut organisé le cosmos et en particulier les cieux, c'est eux que Dieu créa les premiers: «Des pierres je fis jaillir un grand feu et du feu je fis toute la milice incorporelle et toute la milice des étoiles, et les Chérubim et les Séraphim et

[20] Paul dans les *Épîtres* de la captivité et Jean dans l'*Apocalypse* ont déjà incorporé beaucoup d'angélologie juive au Nouveau Testament.

les Ophanim» (*II Hén.*, XXIX, 2). On remarquera que les anges ne sont pas immatériels, mais que leur substance est le feu [21]. Ils sont les πρῶτοι κτισθέντες, les «premiers créés», selon l'expression d'Hermas (*Vis.*, III, 4, 1; *Sim.*, V, 5, 3) que reprendra Clément d'Alexandrie (*Eclog.*, 56, 7 et 57, 1, 4). Un des objets des spéculations sur la *Genèse*, qui, nous l'avons dit, est un des thèmes de la gnose judéo-chrétienne, est de retrouver des allusions cachées à leur création. Dans l'expression: Dieu créa le ciel et la terre, on entend par cieux les anges. D'autres les identifient aux «eaux supérieures» [22]. Mais de toutes manières, ils sont créés avant les autres vivants.

En ce qui concerne leur apparence, à côté de leur nature ignée, un trait caractéristique de l'angélologie judéo-chrétienne est leur grandeur gigantesque. Le trait, qui est étranger à l'apocalyptique ancienne, se trouve dans plusieurs textes. *II Hénoch* nous montre «deux hommes très grands, comme jamais je n'en avais vu sur terre» (I, 2). Dans l'*Évangile de Pierre*, la tête des deux anges qui soutiennent le Christ ressuscité «atteint jusqu'au ciel» (40). Dans le *Testament de Ruben*, les anges sont hauts comme le ciel (V, 7). Les Égrégores de *II Hénoch* sont grands, «plus que de grands géants» (XVIII, 1). Les Elkasaïtes parlent de deux anges «hauts de 96 milles» (HIPPOL., *Elench.*, IX, 13). Le trait se retrouve dans l'hermétisme (*Poimandrès*, I, 1). Festugière pense à une origine grecque [23]. Mais ceci se trouve déjà dans les documents de Qumrân [24], et persistera dans la littérature populaire et les monuments figurés.

Les anges comprennent de multiples catégories. Les ordres les plus élevés constituent la cour céleste; les esprits inférieurs administrent les réalités terrestres. Un des traits de l'apocalyptique judéo-chrétienne est d'ébaucher une hiérarchie en relation avec la doctrine des sept cieux. Tout en haut, au septième ciel selon l'*Ascension d'Isaïe*, au sixième selon *II Hénoch*, qui réserve le septième ciel à la Grande Gloire, il y a bien entendu les sept archanges. *II Hénoch* mentionne sept chérubins, sept séraphins et sept phénix. Pour les autres ordres, les dispositions sont diverses. *II Hénoch*

[21] Voir H.B. KUHN, *The Angelology of the Non-canonical Jewish Apocalypses*, dans *JBL*, 67 (1948), p. 211-219.
[22] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclog.*, I, 2 et III, 1.
[23] A.-J. FESTUGIÈRE, dans *Hermès Trismégiste*, I. *Corpus Hermeticum I-XII, CUF*, Paris, 1944, p. 8, n. 3.
[24] *CDC*, II, 19.

met les Égrégores au cinquième ciel, celui qui précède immédiatement le ciel des archanges. Le *Testament de Lévi* nous montre dans le cinquième ciel les «anges de la face», dans le sixième «les principautés et les trônes». De toute manière, une frontière est tracée entre les cieux supérieurs, le septième et le sixième, parfois le cinquième, qui sont ceux des anges qui entourent le sanctuaire de Dieu, et les cieux inférieurs, réservés aux anges qui accomplissent des fonctions terrestres. Ceci est particulièrement clair dans l'*Ascension d'Isaïe* et l'*Épître des Apôtres*, où le Christ ne change de forme qu'à partir du cinquième ciel.

Les cieux supérieurs sont donc le sanctuaire où les anges accomplissent la liturgie céleste [25]. Ainsi *II Hénoch* nous montre dans le septième ciel «les milices, groupées par degrés, s'avançant, s'inclinant devant le Seigneur, puis se retirant et allant à leur place dans la joie et l'allégresse» (XX, 3). De même «les Glorieux le servent, ne s'écartant pas de nuit et ne se retirant pas de jour, se tenant devant la face du Seigneur» (XXI, 1). Enfin «toute la milice des Chérubins autour de son trône,... chantant devant la face du Seigneur» (XXI, 2). Ceci est dans la continuation de l'Apocalyptique juive. Un trait chrétien apparaît dans l'*Ascension d'Isaïe* avec l'adoration des trois Personnes: «Dans le sixième ciel,... tous avaient la même forme et leur louange était égale... Et tous nommaient le Père et son Bien-Aimé et l'Esprit-Saint, tous d'une seule voix» (VIII, 16-18).

Mais il y a davantage. L'*Apocalypse* de Jean nous montre l'immolation de l'Agneau comme centre de la liturgie céleste. Or De Jonge a attiré justement l'attention sur un texte du *Testament de Lévi*, où nous rencontrons une idée analogue, mais exprimée dans un registre tout à fait différent, ce qui atteste un développement indépendant: «Dans le cinquième ciel sont les anges de la face du Seigneur; ils accomplissent la liturgie (λειτουργοῦντες) et ils intercèdent auprès du Seigneur pour les ignorances des justes. Ils offrent (προσφερόμενοι) au Seigneur un parfum de bonne odeur (ὀσμὴν εὐωδίας), une oblation raisonnable (λογικὴν προσφοράν) et non-sanglante (ἀναίμακτον)» (III, 5-6). Au premier abord, on pourrait penser qu'il s'agit ici du culte spirituel opposé aux victimes sanglantes, tel qu'on le trouve en particulier chez les Esséniens, avec «la louange des lèvres». Cette polémique contre les sacrifices

[25] Voir H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt*, p. 123-137.

se retrouve dans *II Hénoch* (XLV, 2). Et il est en effet possible que notre passage s'inspire de la spiritualisation essénienne du culte.

Mais par ailleurs, le caractère judéo-chrétien du passage est incontestable. L'*Épître de Barnabé*, dans une polémique contre les sacrifices sanglants, après avoir cité *Ps.* 50, 19, ajoute une autre citation: «Le parfum de bonne odeur (ὀσμὴ εὐωδίας) pour le Seigneur, c'est un cœur qui glorifie celui qui l'a façonné» (II, 10). Or cette citation n'est pas biblique. Elle peut venir d'un apocryphe. Mais nous avons vu qu'elle est plutôt un de ces *targumim*, comme nous en rencontrons fréquemment dans le judéo-christianisme. De toutes manières, *Eph.*, 5, 2 atteste l'existence de l'expression ὀσμὴ εὐωδίας pour désigner le sacrifice de la Nouvelle Alliance par opposition aux sacrifices juifs. L'expression λογικὴ προσφορά rappelle évidemment la λογικὴ λατρεία de *Rom.*, 12, 1. Mais le mot προσφορά a une résonance plus liturgique [26]. Enfin le terme ἀναίμακτος pour désigner le sacrifice relève de la langue technique chrétienne [27]. Nous sommes donc peut-être dans une ligne essénienne. Mais l'auteur chrétien des *Testaments* veut montrer que le vrai sacrifice spirituel, qui remplace les sacrifices sanglants, est la προσφορά, l'offrande liturgique du sacrifice du Christ. Il paraît donc bien que nous avons là, dans le judéo-christianisme syriaque, l'équivalent du thème asiate de l'agneau immolé.

Si les anges supérieurs sont affectés à la liturgie céleste, les anges inférieurs sont chargés de l'administration du cosmos et de l'humanité. Ici encore l'angélologie judéo-chrétienne dépend grandement de l'angélologie juive. C'est ainsi que les anges sont préposés aux divers éléments et à la vie de la nature. Ils président aux mouvements des astres (*Asc. Is.*, IV, 18; *II Hénoch*, XIX, 3). Ils gardent les réservoirs de la pluie, de la neige, de la grêle (*Test. Lévi*, III, 2; *II Hénoch*, V, 1). Ils veillent sur les fleuves et sur les mers, ils protègent les moissons et les fruits (*Or. Sib.*, VII, 34; *II Hénoch*, XIX, 5) [28]. Ces traits ne sont pas spécifiquement chrétiens. Mais il est intéressant de noter que, lorsque Celse accusera les chrétiens de manquer de piété pour les δαίμονες qui président à la vie de la nature et distribuent aux hommes ses bienfaits,

[26] Il est associé à ὀσμὴ εὐωδίας dans *Eph.*, 5, 2. On le trouve également dans *Barn.*, II, 6.

[27] M. De JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 48-49.

[28] On notera chez HERMAS l'ange Thégri chargé des animaux (*Vis.*, IV, 2, 4).

Origène sera heureux de pouvoir lui rétorquer que les chrétiens croient aussi à ces mystérieux protecteurs, mais qu'ils ne les vénèrent pas comme des dieux. Et en cela il sera l'héritier des judéo-chrétiens.

Les anges ne président pas seulement aux phénomènes de la nature, mais aussi aux collectivités humaines. Le judéo-christianisme a hérité de l'apocalyptique juive la doctrine des anges des nations (*II Hén.*, XIX, 5 ; *Or. Sib.*, VII, 35) [29]. C'est sans doute par l'intermédiaire du judéo-christianisme que nous la trouvons chez Irénée (*Adv. haer.*, III, 12, 9) et chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 17, 157): « Les présidences des anges sont réparties selon les villes et les nations ». La doctrine est particulièrement développée dans les écrits pseudo-clémentins. Les *Rec.*, (II, 42) connaissent la répartition des soixante-dix (ou soixante-douze) peuples entre les anges.

Il semble que ce soit par ces écrits qu'Origène ait reçu cette doctrine ou du moins certains de ses développements [30]. Nous lisons en effet dans *Hom. clem.*, XVIII, 4: « Suivant le nombre des fils d'Israël, qui étaient soixante-dix quand ils entrèrent en Égypte (*Gen.*, 46, 27), le Père délimita par soixante-dix langues les frontières des nations ». Il y a évidemment dans ce passage une tentative pour harmoniser la traduction des LXX de *Deut.*, 32, 8: « Lorsque Dieu adjugea aux nations leur héritage, il fixa les limites des peuples selon le nombre des anges de Dieu », avec le texte hébreu traduit par Symmaque, qui ne parle pas des anges de Dieu, mais des fils d'Israël. Or, Origène reproduit l'explication: la descente en Égypte des soixante-dix âmes d'Israël désigne la descente des saints pères (= les anges) dans le monde, permise par la Providence pour l'instruction du genre humain (*Princ.*, IV, 3, 11-12) [31].

Reste que tout ceci est un héritage de la haggada juive. Y a-t-il trace d'une christianisation ? On remarquera que les *Hom. clém.*, dans le passage dont nous avons cité le début, continuent: « A son

[29] H. BIETENHARD, *op. cit.*, p. 108-116.

[30] Voir J. DANIÉLOU, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, dans *RSR*, 38 (1951), p. 132-137 ; R. CADIOU, *Origène et les Reconnaissances Clémentines*, dans *RSR*, 20 (1930), p. 506-515.

[31] La question, d'ailleurs, ne pouvait se poser que pour des Juifs hellénisés. L'origine ne saurait donc être ici l'apocalyptique juive palestinienne.

Fils, qui est appelé Seigneur, (Dieu) donna pour part les Hébreux et il déclara qu'il était le dieu des dieux, je veux dire des dieux qui ont reçu pour part les autres nations. Tous les prétendus dieux donnèrent des lois à leurs parts. Mais le Fils donna la Loi qui est en vigueur chez les Hébreux» (XVIII, 4). Or dans les textes juifs, si Dieu est la part d'Israël, c'est Michel qui est donné comme protecteur aux Hébreux. C'est lui qui leur enseigne leur langue et qui leur donne la Loi sur le Sinaï [32]. Par ailleurs, s'il y a soixante-dix peuples et soixante-dix anges et que chaque ange corresponde à un peuple, il serait normal qu'Israël ait aussi son ange. C'est pourquoi il paraît bien qu'ici les écrits clémentins identifient Michel au Fils de Dieu [33]. C'est lui qui est le chef des soixante-neuf anges, comme il est le chef des six archanges pour Hermas. Il convient d'ajouter toutefois que, pour les écrits clémentins, comme nous le verrons, la doctrine n'a pas un sens orthodoxe, car le Christ n'est pas vraiment Fils de Dieu [34].

En dehors des anges chargés des collectivités, il y a des anges à qui sont confiés les individus. Certes la doctrine a des antécédents dans la Bible (*Tob.*, 5, 4 sqq) et dans le judaïsme (*Jub.*, XXXV, 17). Le Nouveau Testament la présente (*Mt.*, 18, 10). Elle a également des antécédents dans le paganisme, en particulier dans le Moyen-platonisme de Plutarque [35]. Mais il reste que le judéo-christianisme lui a donné une importance particulière. On la trouve dans les *Testaments* (*Test. Jos.*, VI, 6 et 7). Elle apparaît également dans Hermas, où l'ange qui apparaît à celui-ci lui dit: «Je suis le Pasteur à qui tu as été confié» (*Vis.*, V, 3). Dans l'*Épître de Barnabé* (XVIII, 1) et dans Hermas (*Mand.*, VI, 2, 2-5), la doctrine de l'ange gardien se double de celle du démon gardien, ce qui apparaît comme un développement de la doctrine essénienne des deux esprits.

Un point remarquable est que nous avons ici la certitude que c'est au judéo-christianisme que la théologie ultérieure a emprunté la doctrine. Nous en avons deux témoignages précieux. Le premier

[32] JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, XV, 5, 3 [136]. Cf. *Gal.*, 3, 19. [Ces deux textes, en fait, ne parlent que de la médiation des anges en général, sans en nommer aucun. Cf. *infra*, p. 211.]

[33] On remarquera que Basilide enseigne que le prince des anges (= Michel) a été préposé au peuple juif, et que c'est lui que les Juifs prennent pour Dieu (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 24, 4).

[34] Sur les parallèles hellénistiques, voir C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, p. 195-197.

[35] G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 131.

est celui d'Origène, qui cite comme autorités le *Pasteur* d'Hermans et *Barnabé* pour la doctrine des deux anges (*Princ.*, III, 2, 4). Plus développé est celui de Clément d'Alexandrie. Il écrit dans les *Eclogae propheticae*: « L'Écriture dit que les petits enfants exposés sont confiés à un ange gardien, qui les élève et les fait grandir: et ils seront, est-il dit, comme les fidèles d'ici qui ont cent ans» (XLI, 1). Or, l'Écriture ici désigne certainement un ouvrage judéo-chrétien, peut-être l'*Apocalypse de Pierre*, que Clément cite immédiatement après. Ceci atteste l'autorité dont jouissaient près de Clément les ouvrages judéo-chrétiens à cause de leur antiquité. Nous en avons d'ailleurs confirmation plus loin, où Clément cite une doctrine qui relève du même contexte en l'attribuant à l'*Apocalypse de Pierre*: «La Providence divine ne s'étend pas à ceux-là seuls qui sont dans la chair. Pierre par exemple, dit dans son Apocalypse: Les enfants avortés sont confiés à un ange gardien, afin qu'ayant pris part à la gnose ils obtiennent une demeure meilleure» (*Eclog.*, XLVIII, 1).

Parmi les fonctions de l'ange de l'âme, nous en noterons deux que la théologie chrétienne héritera du judéo-christianisme. D'une part, Hermas parle fréquemment de l'ange de la pénitence. C'est cet ange qui est envoyé à Hermas à la fois pour le prier de se convertir et pour lui confier un message de pardon (*Vis.*, V, 7; *Mand.*, XII, 4, 7; *Sim.*, IX, 14, 3). Origène reprendra cette doctrine, en se référant explicitement au *Pasteur* (I *Hom. Psalm.*, 37; *PG*, XII, 1372 B-C). L'ange de la pénitence apparaissait dans *I Hénoch* (XL, 7-9), mais c'est Hermas qui lui donne une place importante. Et c'est d'Hermas qu'Origène l'a hérité. C'est vraisemblablement aussi de cette source que Clément d'Alexandrie l'a reçu: «Celui qui s'est approché de l'ange de la pénitence n'aura plus à se repentir» (*Quis div. salv.*, XLII, 18).

Par ailleurs, c'est dans la théologie judéo-chrétienne que nous voyons apparaître l'ange de la paix, chargé d'accueillir l'âme à sa sortie du corps et de la conduire au Paradis. Nous lisons dans *Test. Aser*: «Si l'homme meurt en paix, il va à la rencontre de l'ange de la paix qui le conduit à la vie éternelle» (VI, 6. Le rôle tutélaire de l'ange de la paix s'exerce aussi en d'autres circonstances: *Test. Benj.*, VI, 1; *Test. Dan*, VI, 5) [36]. La doctrine ne se trouve pas dans l'apocalyptique antérieure, où le rôle des anges est de veiller

[36] L'*Apocalypse de Paul*, 13-14 (M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, 1924, réimpr. 1955, p. 530-532) donnera ultérieurement un grand développement à la doctrine.

sur le corps des saints (*Vie latine d'Adam et Ève*, XLVI-XLVII ; Charles, *Apocr. and Pseudepigr. of the OT*, II, p. 150 ; *Jud.*, 9, dans la ligne de l'*Assomption de Moïse*). Elle rappelle la doctrine hellénistique des anges psychopompes [37]. Mais elle ne dépend pas d'elle. Or, on sait la place que cette doctrine tiendra dans la liturgie chrétienne : «*In paradisum deducant te angeli*» [38]. Elle apparaît comme un des héritages antiques du judéo-christianisme.

D'autres traits de l'action des anges apparaissent fréquemment dans nos textes. Ils sont intercesseurs de la prière [39], messagers des révélations, instruments des châtiments de Dieu [40]. Mais ces traits relèvent de l'apocalyptique commune. Cependant, c'est à travers le judéo-christianisme que la théologie chrétienne les a reçus. Ici, l'héritage judéo-chrétien est considérable dans la théologie, la liturgie, la spiritualité. Il reste que cette angélologie a pu tenir une place excessive. Nous voyons Paul polémiquer contre le culte des anges chez les judéo-chrétiens d'Asie-Mineure, en Galatie (1, 8) et à Colosses (2, 18). Une partie de cette angélologie s'absorbera dans la christologie, comme nous l'avons vu. C'est le Christ qui assumera les fonctions que le judaïsme attribuait aux anges et que le judéo-christianisme leur conservait partiellement. Ceci s'exprimera par la théologie de la dépossession des anges par le Christ. Ainsi, il reste vrai, comme le montre l'*Apologie* d'Aristide, que l'angélologie est un trait du judaïsme à quoi s'oppose la christologie chrétienne. Mais même réduite à sa place, la doctrine des anges, héritée du judéo-christianisme, gardera son rôle dans le christianisme.

## LES DÉMONS ET LE PROBLÈME DU MAL

Comme l'angélologie, la démonologie tient une grande place dans la théologie judéo-chrétienne — et ceci également en dépendance de l'apocalyptique juive. Les démons sont ordinairement considérés comme des anges déchus. L'explication commune de leur origine est celle que donne *I Hénoch* : des anges d'un ordre supérieur, les Veilleurs (*Égrégores*), s'étant épris des filles des hom-

[37] F. CUMONT, *Les vents et les anges psychopompes*, dans *Pisciculi* (Mélanges F.-J. Dölger), 1939, p. 70-75.

[38] J. DANIÉLOU, *Les Anges et leur mission*, Chevetogne, 1953², p. 129-142. [Paris, 1990³, p. 143-157.]

[39] *Test. Lévi*, III, 5-7.

[40] HERMAS, *Sim.*, VI, 2, 5 ; *Apocalypse de Pierre*, passim.

mes – par là, l'homme est devenu un danger pour les anges (II *Bar.*, LVI, 10) –, sont descendus dans le monde sous la direction de leur chef. En châtiment, ils sont enfermés dans une prison, en attendant d'être jetés dans le grand abîme après le Jugement. Le *Testament de Ruben* fait allusion à cette tradition (V, 6-7. Voir aussi *Test. Nephtali*, III, 5). L'*Ascension d'Isaïe* nous montre la prison de Sammaël dans le firmament, entre le ciel des météores et la sphère humaine. *II Hénoch* place les Égrégores déchus dans le second ciel.

Il est toutefois intéressant de noter une autre doctrine, qui est particulièrement développée dans le judéo-christianisme et sera reçue de lui comme une tradition par les Pères [41]. L'idée d'un ange préposé à la terre est attestée dans le judéo-christianisme. Papias, au dire d'André de Césarée, enseignait que « Dieu avait donné à certains anges de présider au gouvernement de la terre » (Preuschen, *Antilegomena*, p. 96). *II Hénoch* écrit que Dieu a établi deux anges, Arioch et Marioch, pour garder la terre et gouverner les choses temporelles (XXXIII, 8). Ceci doit se rattacher à la doctrine générale de l'apocalyptique [42]. Par ailleurs, l'apocalyptique juive de la fin du I^er^ siècle connaît le thème de la jalousie de Satan par rapport à Adam que Dieu lui a demandé d'adorer (*Vie latine d'Adam et Ève*, XII-XVII : Charles, *Apocr. and Pseudepigr. of the OT*, II, p. 137).

C'est à la convergence de ces deux conceptions que se développe dans le judéo-christianisme la doctrine à laquelle nous faisons allusion. Papias, après avoir rappelé que la terre avait été confiée à des anges, continue en disant que « cet ordre angélique finit mal » et que « celui qui avait égaré tout l'univers fut jeté à terre avec ses anges » (Preuschen, p. 96). Le texte d'André de Césarée identifie cet ange déchu à Satan, au grand dragon et au serpent ancien ; ceci vient peut-être aussi de Papias. C'est de Papias qu'Irénée a reçu la doctrine qu'il développe longuement dans la *Démonstration Apostolique* [43]. « Un chiliarque administrateur était placé à la tête (des anges chargés de la terre) ; c'était un archange ». Mais « à la vue des nombreuses faveurs que l'homme avait reçues de Dieu, (il)... en fut jaloux ; Il causa la ruine de l'homme et le rendit pécheur... » Il fut puni pour cela. Et à cause de sa révolte on l'appela Satan en hébreu, diable en grec (11-16 ; *PO*, XII, 762-764).

---

[41] J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 1953², p. 62-67. [1990³, p. 70-75.]

[42] Voir aussi, dans *III Baruch*, le Phénix gardien de la terre (VI, 3-7).

[43] Elle paraît aussi être celle de Justin, pour qui Satan, qui était un des chefs (ἄρχοντες), est tombé pour avoir égaré Ève (*Dial.*, CXXIV, 3).

Cette conception se retrouve au second siècle chez Athénagore (*Suppl.*, 24), qui l'a reçue des judéo-chrétiens. Par Athénagore, elle passera à Méthode d'Olympe (*Res.*, I, 37; *GCS*, 278), et par Méthode à Grégoire de Nysse (*Catech.*, VI, 5). Nous avons donc ici la filière certaine d'une doctrine qui nous fait remonter au judéo-christianisme. On peut se demander si la désignation, fréquente dans le Nouveau Testament et chez les auteurs judéo-chrétiens, du chef des mauvais anges par les expressions «prince de ce monde» (*Asc. Is.*, I, 3; *Jo.*, 12, 31; IGNACE, *Eph.*, XVII, 1; XIX, 1), «roi de ce monde» (*Asc. Is.*, IV, 2), «dieu de ce monde» (*II Cor.*, 4, 4; *Asc. Is.*, IX, 14) ne se rattache pas à cette conception: c'est l'archange chargé de présider au monde qui est tombé [44]. De toutes manières, que le firmament soit son domaine naturel [45] ou qu'il y soit déchu (*Ascension d'Isaïe*, *II Hénoch*), il reste que le démon a le monde terrestre pour sphère d'action et pour domaine.

A côté des diverses conceptions qui rattachent à une chute l'existence des anges mauvais, il est à noter que les écrits pseudo-clémentins nous mettent en présence d'une autre conception, qui se rattache à l'essénisme. On sait que dans le *Manuel de discipline* l'esprit de vérité et l'esprit de perversité ont été établis dès l'origine par Dieu même: «Il a créé les esprits de lumière et de ténèbres et sur eux il a fondé toute action» (*DSD*, III, 25). Ainsi Mastéma, le Satan de Qumrân, appelé aussi Béliar, n'est pas un ange bon devenu mauvais. Cette doctrine paraît dans le prolongement du Satan du *Livre de Job*, qui, lui non plus, n'est pas un ange tombé, mais un esprit méchant. L'esprit du mal apparaît ainsi comme un élément de la création elle-même. Il est mêlé à l'esprit du bien durant tout l'éon présent. Ils seront séparés au temps de la visite (*DSD*, IV, 15-26).

Or les *Homélies clémentines* présentent une théorie de l'origine du démon qui paraît apparentée à la doctrine essénienne, mais en constitue une élaboration plus poussée [46]. Dieu n'a pas créé directement le mauvais, mais il a créé les éléments qui sont divers. Le Mauvais est né du mélange des éléments (*Hom.*, XIX, 12). Il n'a pas son principe dans une révolte contre Dieu, mais dans une tendance méchante. C'est cette tendance qui le pousse à tenter les

[44] H. BIETENHARD, *op. cit.*, p. 113, y voit seulement le tyran du monde.
[45] ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 24.
[46] Voir H.-J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 38-82.

hommes et à châtier les méchants. Il est en cela l'instrument des desseins de Dieu. D'ailleurs, il est impossible que quelque chose surgisse dans le monde contre la volonté de Dieu (XIX, 12, 5-6). Si le Mauvais habite les lieux inférieurs, ce n'est pas par suite d'un châtiment, mais à cause de son goût inné pour les ténèbres (XX, 9, 3-4). Pour cette raison aussi, le Mauvais pourra être finalement sauvé (XX, 9, 6). Il apparaît sur le plan personnel comme l'équivalent sur le plan psychologique de la tendance au mal, le *yeser hara*, qui elle aussi est une tendance innée dans l'homme [47]. Il ne semble pas que cette doctrine se retrouve dans les écrits judéo-chrétiens orthodoxes. Mais elle a pu agir sur la conception d'Origène, dont on sait qu'il connaît les écrits clémentins.

Quoi qu'il en soit de ces diverses conceptions de l'origine des démons, les auteurs judéo-chrétiens s'entendent pour les diviser en deux catégories, suivant d'ailleurs en cela l'apocalyptique juive. D'une part, il y a les démons supérieurs. Ce sont, pour ceux qui suivent *I Hénoch*, les Veilleurs déchus. Ils sont nommés puissances (*Eph.*, 6, 12; *Asc. Is.*, I, 3; X, 15), dominations (*Eph.*, 6, 12; *Asc. Is.*, I, 3), archontes (*Asc. Is.*, X, 15; *Epist. Ap.*, 28; *Eph.*, 6, 12). Leur chef est appelé Béliar (*Jub.*, I, 20; *II Cor.*, 6, 15; *Asc. Is.*, IV, 14), Satan, Sammaël, Prince des ténèbres, Prince de ce monde, ὁ διάβολος, ὁ πονηρός. Il est souvent mis en parallèle avec le chef des anges bons, Prince des lumières essénien ou archange Michel (*Apoc.*, 12, 7). Mais à cette opposition juive tend à se substituer, dans le judéo-christianisme, celle du Christ ou de l'Esprit-Saint et de l'ange mauvais. Ici encore il y aurait à relever un point de départ pour la christologisation de thèmes angéliques.

Satan et les autres anges déchus sont, nous l'avons vu, enfermés dans une prison qui se trouve, pour l'*Ascension d'Isaïe*, dans le firmament, et pour *II Hénoch*, dans le second ciel. L'idée que la demeure actuelle de Satan est dans le ciel inférieur est déjà la représentation courante du Nouveau Testament. C'est pourquoi le Christ «le voit tomber du ciel comme un éclair» (*Lc.*, 10, 18). Paul situe les esprits de malice ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (*Eph.*, 6, 12), Michel précipite Satan sur la terre (*Apoc.*, 12, 8-9). Bietenhard a eu raison de souligner que Jésus, par son action salvifique, dépossède Satan du pouvoir qu'il gardait et le chasse du ciel [48]. Mais cette

[47] H.J. SCHOEPS, *op. cit.*, p. 49.
[48] H. BIETENHARD, *op. cit.*, p. 214.

action est eschatologique. C'est seulement à la Parousie que Satan sera jeté dans l'Abandon, dans le Grand abîme. C'est pourquoi dans les textes judéo-chrétiens il est toujours présenté comme étant encore dans les cieux inférieurs.

À côté de Satan et de ses anges, il y a les démons inférieurs, les πνεύματα. *I Hénoch* y voyait les âmes des géants nés de l'union des Veilleurs et des filles des hommes. Justin reprendra l'explication (*II Apol.*, V, 2-6), ainsi qu'Athénagore (*Suppl.*, 24). On la trouve aussi dans les *Homélies Clémentines* (VIII, 18). Quoi qu'il en soit de leur origine, ces démons demeurent dans l'atmosphère qui entoure la terre. Saint Paul parle des «esprits mauvais répandus dans l'air» (*Eph.*, 6, 12). Or, ceci est très exactement ce que nous montre l'*Ascension d'Isaïe* (X, 30), où les anges de l'air sont explicitement distingués de Sammaël et de ses anges. L'ouvrage ajoute «qu'ils se volaient et s'opprimaient l'un l'autre» (X, 31). Ceci se retrouve dans Athénagore, qui, parlant des «anges tombés autour de l'air et de la terre», dit qu'«ils suscitent des attaques désordonnées intérieures et extérieures» (25; *SC*, p. 139). Ceci est en relation avec l'agitation perpétuelle qui est celle de l'atmosphère, par opposition à la sérénité du monde des étoiles. La doctrine des démons de l'air se retrouve dans le monde hellénistique. Mais le trait propre du judéo-christianisme est d'y voir des forces maléfiques.

Le judéo-christianisme insistera surtout sur le rôle de ces démons inférieurs dans l'ordre de la tentation [49]. Plusieurs doctrines importantes apparaîtront ici. D'une part, un démon particulier sera attribué à chaque vice. Ceci apparaît dans le *Testament de Ruben* (III, 3-6) et sera développé par Hermas. Pour lui, «la médisance est un démon turbulent» (*Mand.*, II, 3), «la colère un esprit (πνεῦμα) très méchant» (*Mand.*, V, 2, 8). C'est d'Hermas et des *Testaments* qu'Origène recevra cette doctrine et l'incorporera à la tradition chrétienne [50]. Par ailleurs, les démons sont présentés comme s'installant dans les corps, qui sont l'objet d'une véritable possession. L'Évangile suppose cette doctrine. Les sept démons expulsés de Marie de Magdala semblent bien être les sept démons des vices du *Testament de Ruben* (*Lc.*, 8, 2). L'*Épître de Barnabé* (XVI, 7), les *Homélies Clémentines* (IX, 10), Valentin (*ap.* Clément d'Alex., *Strom.*, II, 20, 114) développeront la doctrine. Nous reviendrons sur tout ceci à propos de la spiritualité judéo-chrétienne.

---

[49] Voir J. DANIÉLOU, art. *Démons*, dans *Dict. Spir.*, IV, col. 152-174.

[50] E. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis*, Rome, 1945, p. 133-143.

Nous ferons seulement ici une dernière remarque. Qu'il s'agisse de Satan et des Égrégores déchus ou des démons de l'air, l'habitat des mauvais anges se trouve dans les zones inférieures du ciel, celles qui sont directement au contact de la terre. Or ceci a une importante conséquence pour la représentation judéo-chrétienne des choses. C'est que les âmes, dans leur montée vers le ciel, après la mort, doivent traverser les sphères démoniaques [51]. Ceci impliquera d'abord, selon une juste remarque de Schlier [52], que, pour le judéo-christianisme, c'est au cours de son ascension que le Christ rencontrera les démons pour en triompher et non dans la descente au schéol qui n'a pour objet que de délivrer les âmes. Déjà l'exaltation du Christ sur la croix le met aux prises, selon *Col.*, 2, 14-15, avec les puissances de l'air. Et ceci sera repris souvent par la suite. C'est là une conception proprement judéo-chrétienne, qui deviendra difficilement compréhensible quand on se sera habitué à faire de l'Enfer la demeure de Satan.

Par ailleurs, cette représentation aura également de l'importance en ce qui concerne l'ascension de chaque âme. Celle-ci devra échapper aux prises des démons qui essaieront de la retenir. Et elle ne le pourra que si rien en elle ne leur donne prise. Cette doctrine est à distinguer de celle de la traversée des sphères angéliques par l'âme, que l'on trouve dans l'*Ascension d'Isaïe* et que les gnostiques interpréteront des contrôles que lui font subir les *cosmocratores* planétaires. Les deux conceptions peuvent d'ailleurs se juxtaposer, comme A. Orbe a montré que c'était le cas chez les Valentiniens [53], et comme cela se rencontrera aussi chez certains auteurs orthodoxes. Il y aura lieu alors de distinguer les tentatives des démons pour s'opposer à l'ascension de l'âme, et les garanties que les anges, gardiens des portes des cieux, lui demanderont avant de l'y laisser pénétrer. Les deux conceptions s'équilibreront finalement dans la conception du procès, du jugement de l'âme où les deux anges jouent chacun leur rôle. Mais il reste que ces conceptions ne s'expliquent que par la conception judéo-chrétienne de l'habitat des démons dans les sphères inférieures de l'air, qui apparaît comme un des éléments importants de la *Weltanschauung* que nous essayons de décrire.

[51] A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, p. 117-118.
[52] H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 17-18.
[53] A. Orbe, *op. cit.*, p. 117.

Tels sont quelques-uns des caractères de la vision du cosmos d'après la théologie judéo-chrétienne. Certes, cette conception relève en grande partie de l'apocalyptique juive. Pourtant, nous y avons rencontré nombre de conceptions importantes, les sept cieux, les deux anges, les démons de l'air, les anges, qui présentent des parallèles dans le monde hellénistique. Ceci paraît le fait d'une époque où l'apocalyptique juive subit l'influence du milieu grec — et aussi où les judéo-chrétiens de Syrie ou d'Asie-Mineure sont en contact avec les religions orientales. Mais même avec ce coloris particulier, qui lui donne une physionomie propre, distincte de celle de l'ancienne apocalyptique, cette structure reste foncièrement judéo-chrétienne et les vestiges que nous en trouvons plus tard se rattacheront bien à cette source. Son intérêt principal est d'ailleurs moins en elle-même que dans le fait qu'elle fournit ses catégories à la théologie de l'Incarnation et de la Rédemption.

## LES LIVRES CÉLESTES

Avec les secrets du cosmos, le plus important de ce qui est montré au visionnaire lors de son voyage est constitué par les livres célestes, qui contiennent les secrets de l'histoire. La doctrine des «tablettes célestes» ou du «livre de la destinée», où les destinées humaines sont inscrites à l'avance dans le ciel, est une antique conception, attestée en particulier par la religion babylonienne. Elle est associée à l'idée de révélation. Le prophète est un élu de Dieu, à qui, au cours d'une ascension céleste, ces tablettes sont montrées, pour qu'il puisse annoncer aux hommes les desseins de Dieu. Cette conception est étrangère au judaïsme ancien. Elle apparaît avec *Ézéchiel* (2, 9). Mais elle connaît un extraordinaire développement dans l'apocalyptique juive, dont elle exprime l'idée essentielle d'une histoire entièrement constituée à l'avance et dont il suffit d'attendre le déroulement [54].

---

[54] G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsal, 1950; L. KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, 1952; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, p. 231-255; R. EPPEL, *Les tables de la Loi et les tables célestes*, dans *RHPhR*, 17 (1937), p. 401-412; J. DANIÉLOU, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, dans *RSR.*, 42 (1954), p. 610-614.

Il est clair que cette conception, comme celle des sept cieux, est susceptible d'interprétations diverses. Elle peut s'associer à un strict prédestinatianisme. C'est le sens qu'elle paraît présenter pour certaines apocalypses juives, au témoignage de Josèphe, pour le gnosticisme, pour le Koran. Elle peut simplement désigner le dessein de Dieu dans son ensemble. Ceci apparaît également à propos d'une conception connexe, celle du «Livre de vie», qui peut désigner la liste de ceux qui sont éternellement inscrits sur les registres célestes ou de ceux qui y seront inscrits, s'ils s'en rendent dignes. Aussi bien, ce qui nous intéresse ici, c'est non la structure mythique en elle-même, que le judéo-christianisme a héritée du judaïsme apocalyptique, mais les conceptions qu'elle lui sert à exprimer.

Il y a lieu de distinguer de la conception du «livre du destin» et du «Livre de vie» une troisième conception, qui sera aussi reprise dans le judéo-christianisme, mais qui se réfère à un ordre de considération distinct, celle du «livre des œuvres». Il s'agit ici du fait que les actions des hommes, bonnes ou mauvaises, sont inscrites sur des livres célestes, qui seront présentés au Jour du Jugement. Cette conception souligne l'importance des actions humaines. Elle est en relation avec la conception du Jugement. Elle a aussi des antécédents dans la religion babylonienne. Et à travers le judaïsme et le judéo-christianisme, elle passera dans la tradition chrétienne. Toutefois, nous n'aurons pas à nous en occuper dans ce chapitre.

La littérature judéo-chrétienne reprend la conception propre à l'apocalyptique juive du dessein caché de Dieu inscrit sur les tablettes célestes et qui est révélé à un prophète lors d'une ascension. Cette conception était en particulier celle de *I Hénoch*, (LXXXI, 1-3; CIII, 1-3; CVI, 19). Elle se trouve dans *II Hénoch*, qui est judéo-chrétien: «Le Seigneur appela Vréveil, un de ses archanges, qui était habile, inscrivant toutes les œuvres du Seigneur. Et le Seigneur dit à Vréveil: Prends des livres des dépôts et remets un calame à Hénoch et dicte-lui les livres... Et il était à me dire toutes les œuvres du ciel et de la terre et de la mer» (XXII, 8-XXIII, 1). Il était question plus haut des anges qui «règlent toute la vie et l'écrivent devant la face du Seigneur» (XIX, 5).

La suite du texte montre que le contenu des livres est l'ensemble du dessein de Dieu dans la nature et dans l'histoire. Nous avons bien là une scène de «révélation» au sens propre du mot. Tout est inscrit à l'avance dans les livres célestes. Et ce sont ces livres qui sont montrés ou communiqués ou, comme ici, dictés.

Les apocalypses sont ainsi la copie des livres célestes. C'est un ange qui est le ministre de cette révélation. On observera par ailleurs que ce sont aussi les anges qui écrivent les livres célestes. Ces diverses conceptions ont des antécédents dans l'apocalyptique juive.

Les mêmes vues se retrouvent dans l'*Ascension d'Isaïe*. Quand Isaïe est introduit au septième ciel, «un des anges qui se tiennent là... me montra des livres et les ouvrit, et les livres étaient écrits et ce n'était pas comme les livres de ce monde. Et il me les donna et je les lus et voici: les actes des enfants d'Israël y étaient écrits et aussi les actes de ceux que tu ne connais pas. Et je dis: En vérité, il n'y a rien de ce qui se fait dans ce monde qui soit caché dans le septième ciel» (IX, 22-23). Les *Testaments des XII Patriarches* présentent aussi le thème. Ainsi, nous lisons dans le *Testament d'Aser*: «J'ai su en effet par les tables du ciel que vous serez désobéissants et impies» (VII, 5). Et dans le *Testament de Lévi*: «J'ai accompli en ce temps la vengeance sur les fils d'Emmor, selon qu'il est écrit sur les tablettes du ciel» [55] (V, 4). Ainsi les καιροί sont déterminés à l'avance sur les tables célestes. L'idée de révélation et celle de détermination sont les deux composantes de la conception.

La communication d'un livre ne signifie pas seulement la connaissance des événements à venir, mais aussi la révélation d'une doctrine cachée. Ceci apparaît dans le *Pasteur*. Dans la *Vision I*, Hermas voit une femme âgée, vêtue d'habits éblouissants et «tenant un livre à la main» (I, 2, 2). Elle propose à Hermas de lui lire le livre (I, 3, 3). Celui-ci se termine par l'évocation de la création du monde et de celle de l'Église (I, 3, 4). Ceci rappelle le contenu des livres que Vréveil lisait à Hénoch. Dans la *Vision II*, Hermas voit à nouveau la femme âgée «qui se promenait en lisant un tout petit livre» (II, 1, 3). Le dialogue suivant s'engage: «Peux-tu annoncer ces paroles aux élus de Dieu? — Madame, répondis-je, il m'est impossible de me rappeler tant de choses; mais donnez-moi ce petit livre, pour que je le copie. — Prends-le, dit-elle, et tu me le rendras» (II, 1, 3). Hermas prend alors le livre: «Me retirant à la campagne, je le copiai tout entier, lettre par lettre, car je ne pouvais distinguer les syllabes. Quand j'eus fini d'en trans-

---

[55] Voir aussi la *Prière de Joseph*: «J'ai lu sur les tables célestes tout ce qui arrivera à vous et à vos fils» (*ap.* ORIGÈNE, *Com. Gen.*, III, dans *Philos.*, 23, 15).

crire toutes les lettres, le petit livre me fut subitement arraché des mains. Par qui ? C'est ce que je ne vis pas» (II, 1, 4). Enfin, après quinze jours de jeûne et de prière, le contenu du livre est révélé à Hermas (II, 2, 1). Il contient un message de pénitence.

Nous rencontrons des représentations analogues dans le judéo-christianisme hétérodoxe des Elkasaïtes. Eusèbe nous dit qu'ils tenaient leur révélation d'un livre tombé du ciel (*HE*, VI, 38). Plus explicite, Hippolyte écrit qu'Elxaï possédait «un livre révélé par un ange» (*Elench.*, IX, 13). La communication du livre par l'ange qui est le Fils de Dieu, comme nous l'avons vu, rappelle l'*Ascension d'Isaïe*, où les livres célestes contenant les révélations étaient communiqués par Michel, dont nous verrons qu'il désigne le Fils de Dieu. Les représentations restent celles de l'apocalyptique juive, mais appliquées à des révélations nouvelles.

On remarque que dans un passage de l'*Apocalypse*, «le livre» n'a pas un sens différent de celui qu'il a dans les textes que nous avons vus plus haut: «Je vis un autre ange puissant qui descendait du ciel... Il tenait à la main un petit livre ouvert... et il cria d'une voix forte comme rugit un lion; et, quand il eut poussé ce cri, les sept tonnerres firent entendre leur voix. Après que les sept tonnerres eurent parlé, je me disposais à écrire. Mais j'entendis du ciel une voix qui disait: Scelle ce qu'ont dit les sept tonnerres; ne l'écris point» (10, 1-4) [56]. L'épisode rappelle beaucoup le *Pasteur*: dans l'un et l'autre cas, il est question d'un petit livre (βιβλιδάριον).

Il est important de noter que «le livre des rélévations» tient aussi une place dans les représentations figurées antiques. Il s'agit parfois d'un livre ouvert ou d'un rouleau déroulé que le Christ tient dans une main et montre à ses apôtres [57]. Parfois une tablette est montrée, tendue par une main venant du ciel: ceci se réfère à la communication de la loi à Moïse [58]. Parfois un rouleau est présenté comme descendant du ciel sur les Apôtres. Dans toutes ces représentations, il s'agit de la révélation faite par le Christ; nous en reparlerons plus loin. Mais par ailleurs le *volumen*, généralement roulé, est l'attribut fréquent des apôtres et des prophètes. Il s'agit donc d'un thème très usuel.

---

[56] Voir aussi *Apoc.*, 1, 11.

[57] Ceci est la transposition d'un thème païen. Voir J. VILLETTE, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe siècle au VIIe siècle*, Paris, 1957, p. 22-24.

[58] Voir G. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, II, Rome, 1932, Pl. 81.

Je ne retiendrai qu'un exemple, parce qu'il se rattache de plus près à ceux que nous venons de mentionner et parce qu'il appartient aussi au même milieu. On connaît le sanctuaire du viale Manzoni, à Rome. Il s'agit d'un sanctuaire gnostique du III^e^ siècle [59]. Un trait nous intéresse ici. La chambre sud de l'étage supérieur présente un homme assis, tenant sur ses genoux un *volumen* déplié sur lequel il écrit avec un calame. En face de lui se tient un autre personnage debout qui tient un *volumen* roulé qu'il lève de la main droite. La même scène est reproduite sur un autre mur. J. Carcopino pense à juste titre qu'il s'agit de la communication de la gnose par un initié à un disciple [60]. Le rouleau tenu par le maître est celui qui contient la révélation. Ceci apparaît comme une illustration de ce que nous ont montré Hermas et les Elkasaïtes.

A côté du «livre de la destinée», nous avons mentionné le «livre de vie». L'expression est d'origine biblique et semble d'abord avoir désigné la vie terrestre: être effacé du livre de vie signifie mourir (*Ex.*, 32, 32; *Ps.* 69, 29). Mais à l'époque judéo-chrétienne, elle se réfère à la vie éternelle: être inscrit sur le livre de vie signifie être compté parmi les élus [61]. En milieu gréco-romain, l'idée sera modifiée par celle du livre où sont inscrits les citoyens et se rattachera au thème de la cité céleste [62]. Mais en milieu judéo-chrétien, c'est avec «le livre de la destinée» que «le livre de vie» tend à s'assimiler. Les élus ont été inscrits sur le livre de vie dès avant la création du monde. C'est le thème de l'élection qui est ici mis en relief.

Ce thème apparaît dans le Nouveau Testament. On lit dans *Luc*: «Réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux» (10, 20). La même idée avec référence expresse au livre de vie est dans saint Paul, où il est question de Clément et des autres «dont les noms sont dans le livre de vie» (*Phil.*, 4, 3). L'*Apocalypse* de Jean connaît aussi cette conception. Il est question à deux reprises, dans des textes sur lesquels nous reviendrons, de «ceux dont les noms n'ont pas été écrits dans le livre de vie de l'Agneau qui a été égorgé depuis la création du monde» (13, 8; cf. 17, 8). L'allusion à la création souligne qu'il s'agit d'une élection divine. Un passage parallèle évoque ceux «qui sont inscrits dans le livre de

59 J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 84-221.
60 J. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 109.
61 Déjà dans l'apocalyptique juive: *Dan.*, 12, 1.
62 Voir L. KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, p. 68-124.

vie de l'Agneau (21, 27). La mention de l'Agneau marque la christianisation de l'expression juive.

Les textes judéo-chrétiens présentent à leur tour le thème. Ainsi les *Homélies Clémentines*, reprenant l'expression lucanienne : « Réjouissez-vous... de ce que, par le bon plaisir de Dieu, vos noms sont inscrits dans le ciel comme de ceux qui vivent à jamais » (*Hom.*, IX, 22, 1). Ici, c'est l'expression εὐαρεστία qui souligne la gratuité de l'élection. L'*Apocalypse de Pierre* présente l'expression « livre de vie » dans ce contexte : « Nous priâmes et nous descendîmes de la montagne en glorifiant Dieu, qui a écrit les noms des justes dans le ciel sur le livre de vie » (17, *ROC*, 15, 1910, p. 317). L'expression sera reprise par toute la tradition. Elle suscitera au temps de saint Augustin des discussions relatives à la prédestination [63].

Cependant, « le livre de vie » peut avoir un sens différent et désigner le livre sur lequel les justes seront inscrits après s'en être rendus dignes. Ceci apparaît déjà dans l'apocalyptique juive : « S'ils violent (l'alliance) », dit le *Livre des Jubilés*, les Juifs « seront inscrits sur les tables célestes comme ennemis et ils seront effacés du livre de vie et inscrits sur le livre de ceux qui périront » (XXX, 22. Voir XXXVI, 10). Ceci apparaît aussi dans un passage de l'*Apocalypse* johannique. Il s'agit du Jugement : « Des livres furent ouverts ; on ouvrit encore un autre livre, qui est le livre de vie ; et les morts furent jugés, d'après ce qui était écrit dans ces livres, selon leurs œuvres » (20, 12). Et plus loin : « Quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans le livre de la vie fut jeté dans l'étang de feu » (20, 15). On voit la diversité des sens du « livre de vie » dans l'*Apocalypse* de Jean. Il peut désigner « le livre de la révélation », « le livre de la prédestination » et, ici, « le livre des œuvres » et « le livre des sauvés ».

Mais ce qui nous intéresse est la présence de l'expression dans la plupart des ouvrages judéo-chrétiens ou d'époque judéo-chrétienne. Ainsi, par exemple, nous lisons chez Hermas : « Si (tes enfants) font pénitence de tout leur cœur, ils seront inscrits avec les saints dans les livres de vie » (*Vis.*, I, 3, 2). Les expressions, d'ailleurs, sont variables : « Abstiens-toi de tous ces vices, afin de vivre pour Dieu et d'être inscrit avec ceux qui s'en abstiennent » (*Mand.*, VIII, 6) [64]. Ailleurs il est question des « livres des vivants », sur lesquels le juste « sera inscrit » (*Sim.*, II, 9).

[63] L. Koep, *op. cit.*, p. 82-85.

[64] Voir aussi *Sim.*, V, 3, 2.

Les *Odes de Salomon* présentent la même idée: «Tous ceux qui vainquent seront écrits dans son livre: car leur livre est la victoire qui est à vous» (IX, 12-13). Ceci rappelle l'expression de l'*Apocalypse*: «Celui qui vaincra, je n'effacerai point son nom du livre de vie» (*Apoc.*, 3, 5). On remarquera dans ce passage l'allusion à l'antique expression biblique «effacer du livre de vie». Il est remarquable, par ailleurs, que dans tous ces passages, l'inscription sur le livre de vie soit considérée comme le résultat de la fidélité de l'homme. La ligne prédestinatienne qui caractérisait la conception du livre de vie dans l'apocalyptique juive et qui persiste dans certains passages de Paul (*Eph.*, 1, 18) et de Jean (*Apoc.*, 13, 8) apparaît ici entièrement écartée. On la retrouvera dans le gnosticisme.

Le livre de vie au sens que nous étudions en ce moment peut porter d'autres noms. Nous retiendrons celui de «livre du mémorial». Il apparaît chez Clément de Rome: «Ceux qui ont tenu dans la confiance ont eu un héritage de gloire et d'honneur; ils ont été exaltés et Dieu les a inscrits dans le livre de son mémorial (μνημοσύνῳ) pour les siècles des siècles» (XLV, 8). Il s'agit d'une expression biblique qui se trouve dans *Malachie*: «Yahweh a entendu ceux qui le craignent et un livre du souvenir (μνημοσύνου) a été écrit devant lui, contenant ceux qui craignent Yahweh. Au jour qui se prépare, dit Yahweh, ils seront pour moi un bien particulier» (3, 16-17). Ce passage de *Malachie* est cité dans le *Document de Damas* (XX, 19 Schechter [B, II, 19 Dupont-Sommer]). Il était donc utilisé dans les milieux esséniens. Nous le retrouvons d'ailleurs dans [un fragment grec qui est une source originale du] *Testament de Lévi*: «Ta descendance sera inscrite pour tous les siècles dans le livre du mémorial (μνημοσύνου) de la vie» (59) [65]. On remarquera que «livre de vie» et «livre du mémorial» sont ici rapprochés.

Ces différents exemples nous ont montré que la conception du «livre du destin» ou du «livre de vie» était familière au judéo-christianisme. Toutefois, ils ne présentent rien d'original par rapport à la tradition des apocalypses juives. Or, ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les représentations, mais ce sont les données chrétiennes qui se sont exprimées à travers elles. L'importance de ce point de vue se vérifie en particulier à propos des thèmes que nous traitons. Dans son chapitre sur le Livre céleste, Bietenhard

[65] R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, II, p. 366. [M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leyde, 1978, p. 48].

l'a remarqué avec justesse : Désormais « Jésus lui-même est la Révélation ; il n'y a plus à user de visions, d'extases ou de songes » (*op. cit.*, p. 251). Il n'est plus besoin d'ascension céleste pour être initié aux livres de la destinée : « La révélation que porte Jésus descend du ciel sur la terre » (p. 251). Ainsi « ce sont sa parole, ses actions, ses souffrances, sa personne qui constituent maintenant la révélation autorisée de Dieu : Dieu le Père se révèle en son Fils Jésus-Christ » (p. 250). Tel est bien, en effet, le changement radical opéré par la venue du Christ. Mais la question est de savoir si ceci a retenti sur la conception du livre céleste, si cette donnée a été utilisée par le judéo-christianisme pour exprimer le caractère propre de la révélation chrétienne.

Il est curieux que Bietenhard, après avoir formulé le principe, n'en ait pas donné d'exemple. Or nous allons voir que les expressions qu'il emploie se trouvent rigoureusement vérifiées dans un groupe de textes qui, à vrai dire, n'ont jamais été jusqu'ici rapprochés et qui constituent l'expression judéo-chrétienne spécifique du livre céleste. Sans doute, la carence que nous constatons s'explique : parmi les textes dont nous allons parler, l'un était jusqu'ici inconnu, un second considéré comme incompréhensible et seul le troisième avait un sens reconnu. Leur rapprochement éclaire un aspect important de la christologie judéo-chrétienne et nous fournit peut-être la clef de représentations figurées, restées jusqu'ici obscures.

Le premier texte est celui de l'*Apocalypse* johannique. Nous lisons : « Puis je vis dans la main droite de Celui qui était assis sur le trône un livre écrit au dedans et au dehors et scellé de sept sceaux. Et je vis un ange puissant qui criait : Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux ? Et personne, ni dans le ciel, ni sur la terre, ne pouvait ouvrir ou regarder le livre » (5, 1-3). Le livre scellé est clairement, ici, celui qui contient le secret des destinées humaines [66]. Il est scellé parce que sa connaissance est interdite à tout regard créé. Il est dans la main droite de Dieu, dont il représente les décrets. Ici encore, c'est à un ange qu'est confié le soin de le manifester. Mais l'ange atteste que lui-même ni aucune créature n'en est capable. Ceci souligne la transcendance absolue du « mystère » caché en Dieu et rappelle *Eph.*, 3, 9-11. Les sept sceaux désignent peut-être les sept âges du monde.

[66] Voir G. SCHRENK, βιβλίον, dans *TWNT*, I, 615-619.

C'est alors qu'un des vieillards déclare: «Ne pleure point; voici que le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, a vaincu, de manière à pouvoir ouvrir le livre et ses sept sceaux» (5, 5). Nous voyons alors apparaître «l'Agneau immolé»: «Il vint et reçut le livre de la main droite de Celui qui était assis sur le trône» (5, 6-7). Ceci rappelle les scènes des apocalypses où le livre est remis par un ange au voyant. Mais ici, c'est Dieu lui-même qui remet le livre. Il s'agit donc d'une plus haute révélation. Aussi bien, «quand il eut reçu le livre, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'Agneau» (5, 8). Le rapprochement avec les apocalypses montre le caractère inouï de cette révélation nouvelle, dont le contenu était dérobé aux anges mêmes. Ceci rappelle *I Petr.*, 1, 12; *Hébr.*, 1, 1-14; *Gal.*, 3, 20 [67].

Mais un autre trait nouveau par rapport aux apocalypses est que l'Agneau n'est pas seulement celui qui révèle les destinées dernières du monde, il est aussi celui qui les accomplit. Il est l'objet même de la Révélation. Il ouvre le livre, parce que c'est Lui qui en constituait le contenu. Cette application à la personne du Christ de la doctrine apocalyptique du dessein caché de Dieu, se trouve déjà dans Paul (*Eph.*, 1, 3-12), mais sans référence explicite aux livres célestes, encore qu'il soit question du Père «qui nous a bénis dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux et nous a choisis en lui dès avant la création du monde» (*Eph.*, 1, 3-4). La *Première Épître de Pierre* parle de «l'Agneau... désigné dès avant la création du monde» (1, 19-20). Mais l'*Apocalypse* seule fait allusion au «livre céleste».

On remarque que dans l'*Épître aux Éphésiens* l'élection divine porte à la fois sur le Christ et sur ceux qu'il a choisis éternellement. Cette seconde idée se retrouve aussi dans l'*Apocalypse*. Elle va faire intervenir la conception du «livre de vie», qui sera identifié avec le «livre de l'Agneau». Ainsi, la notion de «livre de vie» à son tour est transformée. Elle est introduite dans la conception nouvelle de l'Agneau comme constituant le contenu du dessein de Dieu. Ce dessein a pour objet l'Agneau et ceux que Dieu a choisis en lui. On lit: «Tous les habitants de la terre l'adoreront (la Bête), ceux dont le nom n'a pas été écrit, dès avant la création du monde, dans le livre de vie de l'Agneau immolé» (13, 8). Le sens de la phrase est confirmé dans un autre passage: «Et les habitants de

[67] Voir J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 1953², p. 11-24. [1990³, p. 11-25].

la terre, dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie, seront étonnés en voyant la bête» (17, 8).

Dans l'*Apocalypse*, le Christ immolé apparaît donc comme celui qui révèle et qui accomplit le dessein de Dieu contenu dans «le livre» scellé. Il restait une étape à franchir, celle où il serait identifié au livre lui-même, en tant que sa venue dans le monde constitue la révélation. Or ceci, que Bietenhard a entrevu, apparaît exprimé dans deux textes qui reposent sur des spéculations judéo-chrétiennes sur le «livre céleste». Le premier est l'*Ode de Salomon* XXIII, dont Rendel Harris disait qu'elle était la plus difficile du recueil [68]. Voici les parties qui nous intéressent: «La pensée (du Très-Haut) fut comme une lettre, sa volonté descendit du Très-Haut; elle fut envoyée comme une flèche d'un arc tiré avec force. Beaucoup de mains se sont précipitées vers la lettre, pour la ravir, la prendre et la lire; mais elle s'échappa de leurs doigts et ils eurent peur d'elle, et du sceau qui était sur elle, parce qu'ils n'avaient pas le pouvoir de briser son sceau, car la force qui résidait en ce sceau était plus puissante qu'eux; or ils coururent après la lettre, ceux qui l'avaient vue, pour savoir où elle demeurait et qui la lirait et qui l'entendrait» (XXIII, 5-9).

Rendel Harris a eu une intuition remarquable en rapprochant ce texte obscur de l'*Apocalypse*: «La description est quelque chose comme celle du petit livre scellé dans l'Apocalypse, que personne ne peut ouvrir, sinon l'Agneau triomphant» (p. 121). Mais il est dommage qu'il n'ait pas poussé cette intuition. On remarquera d'abord, en effet, à quel point la description rappelle celle de l'*Apocalypse*. Il s'agit d'un livre — ou d'une lettre [69] — qui contient «la volonté» du Très-Haut et qui était dans sa main. Hommes et anges cherchent à la lire. Mais ils n'y arrivent pas. Elle est en effet scellée. Personne n'ose même la regarder. Cependant tous cherchent à en saisir le contenu et sont dans l'attente de savoir comment elle sera déchiffrée. L'analogie est à peu près certaine. La différence essentielle est que, dans les *Odes*, le livre est envoyé et devient une lettre.

[68] J.R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, 1909, p. 120.

[69] O. ROLLER montre que dans *Apoc.*, 1, 11, βιβλίον désigne une lettre (*Das Buch mit sieben Siegeln*, dans *ZNW*, 36 (1937), p. 99, et E. LOHMEYER pense qu'il en est de même dans 5, 1, avec référence à notre *Ode* (*Die Offenbarung des Johannes* (HNT, 16), Tubingue, $1953^2$, p. 49).

Mais ceci s'explique si, précisément, le sens du texte est de nous montrer que la révélation est faite dans le monde et non plus au cours d'une ascension céleste. Plus encore, cette révélation est le Verbe lui-même, mais qui est d'abord inconnu. C'est pourquoi la lettre est scellée. Batiffol rappelle le mot du Christ dans l'hymne naassénien : « Je descendrai en ayant (sur moi) des sceaux » (*ap.* Hippolyte, *Elench.*, V, 10). Ceci est un thème judéo-chrétien, nous l'avons vu. Quant à l'image de la lettre, elle se retrouve dans le *Chant de la Perle*, lui aussi d'origine syrienne (40-55) [70]. Bien plus, nous lisons dans ce texte que le Roi écrit à son Fils : « Ton nom est nommé dans le livre de vie » (47) [70a]. Ainsi « livre » et « lettre » sont étroitement associés.

Aussi bien cette équivalence est-elle explicitement affirmée par les derniers versets qui nous donnent la clef de toute l'*Ode* : « Or, la lettre était une grande tablette, écrite par le doigt de Dieu entièrement ; et le nom du Père était sur elle, avec celui du Fils et de l'Esprit-Saint, pour régner dans les siècles des siècles » (19-20). Nous avons ici un dernier élément précieux : la tablette écrite avec le doigt de Dieu se réfère évidemment aux tables données à Moïse sur le Sinaï. Or, celles-ci sont identifiées aux tables célestes dans la spéculation juive des Apocalypses. La tablette est donc ici la révélation nouvelle du Nouveau Testament, comparée à celle du Sinaï. Or, cette révélation est celle du Père [71]. Ceci vérifie le dernier trait de la suggestion de Bietenhard : « Ce sont la parole, les actions, les souffrances, la personne de Jésus qui sont la révélation autorisée de Dieu : Dieu le Père se révèle en son Fils Jésus-Christ ».

Ainsi, l'énigme de l'*Ode* XXIII paraît se résoudre dans la perspective d'une spéculation judéo-chrétienne sur le « livre céleste » identifié au Christ révélateur et dont le contenu est le Père. Toutefois, jusqu'à présent cette conception restait isolée et ceci contribuait à maintenir une certaine hésitation quant à l'interprétation de l'*Ode*. Mais ces hésitations sont aujourd'hui dissipées par la

[70] A.A. BEVAN, *The Hymn of the Soul contained in the Syriac Acts of St Thomas*, (TS, V, 3) Cambridge, 1897, p. 19-21. [Voir maintenant P.-H. POIRIER, *L'hymne de la perle des Actes de Thomas*, Louvain, 1981].

[70a] [Le Père Daniélou se réfère ici non au texte syriaque édité par Bevan, qui traduit : « When thy name hath been read out in the list of the valiant » (p. 19. Cf. la traduction de G. Bornkamm, dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, II, 3e éd., p. 351 : « < Auf dass > im Buch der Helden dein Name < gelesen werde > »), mais au texte grec édité par M. BONNET, *Acta Apostolorum*, III, p. 222 : ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου βιβλίον ζωῆς, en adoptant la suggestion ἐν βιβλίῳ ? *(syr.)* de l'apparat critique.]

[71] Je pense avec P. BATIFFOL (*Les Odes de Salomon*, p. 85) que la mention du Fils et de l'Esprit est une doxologie postérieure.

découverte d'une spéculation analogue dans l'*Évangile de Vérité* retrouvé à Nag-Hammadi. Nous avons dit que cet ouvrage gnostique très ancien, puisqu'Irénée en fait déjà mention, est peut-être de Valentin. Comme tous les textes gnostiques, il repose sur des données de gnose judéo-chrétienne. Et dans ces données, le «Livre de Vie» joue, avec le Nom, un rôle éminent.

Les allusions commencent à la ligne 35 de la page 19. Il est question de la révélation de la gnose aux disciples: «Dans leur cœur a été manifesté le Livre vivant [72] des vivants, écrit dans la Pensée et dans l'Intelligence du Père et qui, dès avant la fondation du Tout, se trouve dans ce qui, de Lui, est incompréhensible, ce Livre qu'il n'était possible à personne de saisir, parce que c'était chose réservée à celui qui le saisira et sera immolé. Aucun n'a pu être manifesté de ceux qui ont cru au Salut, aussi longtemps que ce Livre n'était pas apparu. C'est pourquoi lui, le miséricordieux, le fidèle Jésus, accepta d'endurer avec patience les souffrances, jusqu'à ce qu'il eût saisi ce Livre-là, parce qu'il sait que sa mort est Vie pour beaucoup» (19, 35-20, 14) [73].

Il est impossible de lire ce passage sans être frappé de son parallélisme avec l'*Apocalypse* et l'*Ode*, en même temps que de ses traits spécifiquement gnostiques. Le «Livre de vie» est le décret caché en Dieu qui contient le nom des vivants. Ces noms sont inscrits dans le Livre dès avant la création du monde, comme dans l'*Apocalypse*. Le Livre est présent dans le monde, comme la lettre de l'*Ode*, mais personne ne peut le saisir. Et ceci, dans la perspective gnostique, signifie la prédestination rigoureuse des vivants, les spirituels — et en même temps le fait qu'ils sont inconnus, tant qu'ils n'ont pas été manifestés par la communication de la gnose. Cette communication est la manifestation du Livre. C'est Jésus qui s'en empare. Mais ceci, il ne peut le faire qu'après avoir été sacrifié et avoir pris la souffrance sur lui. Ceci est évidemment une allusion à l'agneau immolé de l'*Apocalypse* qui ouvre le Livre scellé.

Ces ressemblances ont déjà été mises en évidence par M. Van Unnik [74]. Il souligne d'autres rapprochements, avec l'*Épître aux*

---

[72] On notera que l'expression «livres des vivants» se trouve chez Hermas (*Sim.*, II, 9).

[73] Je suis, à peu de chose près, la traduction d'H.-Ch. PUECH.

[74] W.C. VAN UNNIK, *Het kortgeleden ontdekte Evangelie der Waarheid en het Nieuwe Testament*, dans *Mededelingen der Koninkl. Nederlandse Akademie van Wettenschappen, Afd. Letterkunde*, N.R., XVII, 3, Amsterdam, 1954, p. 71-101 = *The Gospel of Truth and the New Testament*, dans H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, W.C. VAN UNNIK, *The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 79-129.

*Hébreux* en particulier [75]. Mais les plus éclatants se trouvent évidemment dans l'*Apocalypse*. Il s'agit surtout d'*Apoc.*, 13, 8, qui parle du Livre de Vie de l'Agneau égorgé, où les noms des vivants sont inscrits dès avant la création du monde. Comme M. Van Unnik l'a montré, ceci est capital pour nous attester l'usage de l'*Apocalypse* à Rome, dès le milieu du second siècle. En effet, Valentin dépend ici sûrement de l'*Apocalypse*. La dépendance est même beaucoup plus littérale que dans l'*Ode*. C'est le texte même de l'*Apocalypse*, et non une spéculation générale du judéo-christianisme, que nous avons ici. Mais le thème est spécifiquement judéo-chrétien.

La suite du texte n'est pas moins remarquable: « De même que, aussi longtemps qu'un testament n'a pas été ouvert, la fortune du maître de la maison défunt reste cachée, de même aussi le Tout restait caché, tant que le Père du Tout était invisible, étant un être unique existant par soi, de qui viennent tous les Espaces. C'est pourquoi Jésus est apparu et a pris ce Livre-là. Il a été cloué à un bois. Il fixa à la croix l'ordonnance du Père. Oh ! le grand enseignement ! » (20, 15-28). Ici, nous avons une exégèse capitale de *Col.*, 2, 14. Le χειρόγραφον est l'ordonnance du Père, c'est-à-dire le Livre lui-même. Cette ordonnance est promulguée à la croix. C'est alors que le Christ conquiert le droit de la déployer. Et son contenu est la révélation du Père, jusque-là cachée.

Nous retrouvons ici le thème de l'*Apocalypse*: l'Agneau a conquis sur la croix le droit de déployer le Livre (5, 9-12). Mais surtout, nous retrouvons les thèmes de l'*Ode*. En effet, dans celle-ci également, le rouleau, lettre ou livre, vient sur la croix, symbolisée par une roue (XXIII, 10). C'est là qu'il est déployé. Et son contenu est la révélation du Père. Nous avons donc des éléments communs à l'*Ode* et à l'*Évangile de Vérité*, qui sont étrangers à l'*Apocalypse*: le lien de la lettre et de la croix, la révélation du Père. Ceci nous autorise à reconnaître ici une spéculation judéo-chrétienne spécifique. Par ailleurs, le rapprochement de *Col.*, 2, 14 et de l'*Ode*, suggéré par Batiffol, et qui n'était pas justifié si le χειρόγραφον était un décret de condamnation, devient ici certain et atteste une exégèse judéo-chrétienne de *Col.*, 2, 14, inattendue.

Quelques allusions au « Livre des vivants » sont encore à mentionner dans l'*Évangile de Vérité*. D'abord, l'inscription dans le

[75] *Hebr.*, 2, 17, parle de Jésus « miséricordieux et fidèle », ce qui est judéo-chrétien avec la référence à *emet* et à *hesed*.

livre de vie : « Ceux qui doivent recevoir l'enseignement, c'est-à-dire les vivants, inscrits dans le Livre des vivants, le reçoivent pour eux seuls » (21, 3-6). Ceci est une allusion à *Apoc.*, 13, 8. Plus loin, nous lisons : « Telle est la gnose de ce Livre vivant, qui a été révélée aux Éons à la fin » (22, 38-23,1). Ainsi est souligné le caractère de révélation du Livre. En même temps, la transposition gnostique du thème apparaît. Elle s'accuse avec ce qui suit, où il est question des voyelles et consonnes du Livre, inexprimables à ceux qui ne les connaissent pas (23, 3-10). Ceci rappelle Hermas, *Visions*, II, 1, 4-2, 1, mais laisse aussi la place à la spéculation sur les lettres que nous trouvons chez Marc le Mage.

***

Ainsi nous apparaît l'importance de la conception des livres célestes. De même que l'apocalyptique était un dévoilement du cosmos sacral, elle est une révélation de l'histoire sacrée. Celle-ci est un dessein caché en Dieu, un μυστήριον révélé au visionnaire et dont la connaissance constitue la gnose. Toutes ces représentations viennent de l'apocalyptique juive. Mais le christianisme leur donne un contenu nouveau. Déjà élaborées chez Paul et chez Jean, elles sont, avec la cosmologie sacrée, les catégories fondamentales de la pensée judéo-chrétienne. Nous avons vu qu'elles marquaient son exégèse. Nous les retrouverons dans la théologie. C'est cet ensemble de représentations qui en constitue la structure générale.

CHAPITRE V

# TRINITÉ ET ANGÉLOLOGIE

Un premier trait de la théologie archaïque et proprement judéo-chrétienne est l'utilisation de catégories empruntées au vocabulaire de l'angélologie pour désigner le Verbe et l'Esprit. L'histoire de cette forme de la théologie trinitaire a été écrite par J. Barbel et par G. Kretschmar [1]. «Ange» est un des noms donnés au Christ jusqu'au IVe siècle. L'usage tend alors à disparaître, à cause de l'ambiguïté de l'expression et de l'usage qu'en avaient fait les Ariens. Mais dès le second siècle, l'emploi du mot est restreint. Au contraire, il constitue la forme ordinaire de la théologie trinitaire judéo-chrétienne.

On peut assigner plusieurs sources à cet usage. La principale — et la seule qui persistera, parce que la mieux fondée — est l'expression *mal'ak Iahweh*, «ange de Iahweh», par laquelle l'Ancien Testament désigne fréquemment les manifestations de Dieu. Les chrétiens approprièrent ces théophanies au Verbe. L'expression n'impliquait aucunement qu'il ne s'agît pas de Dieu lui-même. Le contraire même était évident pour des passages comme celui du Buisson Ardent. L'application du terme d'Ange au Verbe dans de tels passages était donc parfaitement correcte. Mais cette conception, chère aux apologistes, n'a rien de spécifiquement judéo-chrétien.

Une seconde source est le développement de l'angélologie proprement dite dans le judaïsme tardif. Les anges, nous l'avons vu, constituent un monde d'intermédiaires entre Dieu et les hommes. Beaucoup de fonctions que le judaïsme attribuait à Dieu leur sont maintenant concédées. Parmi eux se détachent des figures éminentes, Raphaël qui apparaît dans *Tobie*, Michel et Gabriel qui sont mentionnés dans *Daniel*, Uriel qui conduit Hénoch dans son ascen-

[1] J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn, 1941 ; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956.

sion, et d'autres. L'ensemble forme le groupe des sept archanges. Mais Michel est le principal, le chef des milices célestes. Par ailleurs, les Esséniens avaient, au dire de Josèphe, des spéculations sur les anges. La plus importante pour nous est la doctrine de l'Ange de lumière, préposé par Dieu à la conduite de toute l'histoire, et auquel s'oppose le Prince des ténèbres.

C'est principalement de l'usage de ces spéculations par la théologie trinitaire judéo-chrétienne que nous nous occuperons. Des contacts entre l'angélologie et la doctrine du Verbe ont pu exister déjà dans le judaïsme. Ils sont attestés chez Philon. Celui-ci assigne comme chef aux anges le Logos, qui est «le plus ancien des anges, en quelque sorte un archange» (*Conf.*, 146). Le Logos est par ailleurs le *mal'ak Iahweh,* qui se manifeste dans les théophanies. Ainsi chez Philon, l'idée d'une certaine parenté entre le Logos, qui est le πρῶτος ἄγγελος, et les anges, qui sont des λόγοι, se développe. Mais des spéculations analogues peuvent avoir existé aussi dans le judaïsme palestinien [2].

Comment faut-il interpréter cette théologie angélique? Ce point a suscité une vive discussion. Martin Werner a prétendu que, pour les théologiens judéo-chrétiens, le Christ était un ange au sens propre du mot, c'est-à-dire une créature céleste, envoyée par Dieu dans le monde [3]. Cette thèse a été vivement combattue par Wilhelm Michaelis [4], qui a montré de façon décisive que l'application au Christ du terme d'ange n'impliquait aucunement qu'il fût considéré comme une créature. De plus, il a écarté les considérations de Werner sur le Fils de l'homme, qui obscurcissaient la question en mêlant deux problèmes distincts.

Il paraît donc acquis que l'emploi du vocabulaire de l'angélologie n'implique aucunement que le Christ soit par nature un ange. Werner a eu le tort de considérer les catégories sémitiques, qui sont à l'arrière-plan de l'expression, comme des concepts hellénistiques. En réalité, le mot *ange* a une valeur essentiellement concrète.

---

[2] G. DIX (*The Seven Archangels and the Seven Spirits,* dans *JTS*, 28 (1927), p. 233-250) a bien montré comment «l'Ange de la Présence» a été identifié avec l'un des sept archanges, tantôt Uriel, tantôt Michel, sans que se perdît cependant l'idée qu'il était supérieur aux autres.

[3] M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problem-geschichtlich dargestellt,* Berne-Leipzig, 1941, p. 302-389. [2e éd., Tübingen 1954].

[4] W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum,* Bâle, 1942. Voir aussi G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 220-223.

Il désigne un être surnaturel qui se manifeste. Toutefois, la nature de cet être surnaturel n'est pas déterminée par l'expression, mais par le contexte. Le mot représente la forme sémitique de la désignation du Verbe et de l'Esprit comme des substances spirituelles, comme des «personnes». Mais ces mots ne seront introduits dans la théologie que bien plus tard. «*Ange*» est leur équivalent archaïque.

Il reste évident, nous allons le voir, que l'emploi d'expressions empruntées aux spéculations apocalyptiques était dans ce domaine plein d'ambiguïté. Il est parfois impossible de discerner s'il s'agit en fait des personnes divines ou des anges. D'autre part, il est incontestable qu'une tendance subordinatienne est impliquée dans bien des cas par ce vocabulaire. Enfin, chez certains auteurs hétérodoxes, le Verbe et l'Esprit sont franchement assimilés à des anges, au sens propre du mot. Toutes ces raisons devaient entraîner le très rapide déclin de cette première forme de la théologie trinitaire.

## L'ANGE GLORIEUX

La désignation du Verbe comme «ange glorieux» (ἔνδοξος) ou «ange très vénérable» (σεμνότατος) est un trait caractéristique de la théologie d'Hermas. Celui-ci distingue très nettement l'ange qui le visite et l'assiste, et qu'il désigne sous les noms divers de «pasteur», d'«ange de la pénitence», et l'être supérieur, qu'il nomme aussi du nom d'ange, mais qui est tout différent du précédent, puisque c'est lui qui envoie celui-ci et que ses attributs sont entièrement autres. Comme ce point a fait l'objet de nombreuses discussions, nous donnerons les textes les plus importants.

Dans la *Cinquième Vision*, le Pasteur apparaît à Hermas et lui dit: «J'ai été envoyé par l'ange très vénérable» (σεμνότατος) (V, 2). Ce dernier est donc celui qui envoie (ἀποστέλλειν) les anges. Dans le *Cinquième Précepte*, nous rencontrons un autre trait. C'est encore le Pasteur qui parle. Il s'agit de ceux qui font pénitence: «Je serai avec eux et je les préserverai; ils ont tous en effet été justifiés par l'ange très vénérable» (V, 1, 7). Ce texte-ci est plus décisif encore. Car la justification est une œuvre proprement divine. Son attribution à l'ange très vénérable est une claire affirmation de la divinité de celui-ci. Dans la *Cinquième Similitude*, le Pasteur dit: «Toi qui as été revêtu de force par le saint (ἅγιος) ange, qui

as reçu de lui un tel don de prière..., pourquoi ne demandes-tu pas au Seigneur (κύριος) l'intelligence?» (V, 4, 4). L'Ange saint et le Kyrios sont placés sur le même plan. Au contraire, le Pasteur appartient à une autre sphère, comme le montre la suite du passage.

Nous remarquerons que l'expression d'«ange saint» équivaut à celle d'«ange vénérable». Dans la *Septième Similitude*, le même être est appelé «ange glorieux» (ἔνδοξος). Hermas se plaint d'avoir été livré à l'ange du châtiment. Le Pasteur lui répond: «Il faut que tu sois affligé. Ainsi en a décidé l'ange glorieux» (VII, 1). La même expression revient dans le même contexte en VII, 2 et 3. Mais en VII, 5, le même est appelé «ange du Seigneur»: «Il faut que tu souffres: c'est l'ordre de cet ange du Seigneur qui t'a confié à moi». Cette expression reparaîtra à plusieurs reprises, sous des formes d'ailleurs diverses, dans ce chapitre. L'expression d'ange glorieux reviendra encore dans *Sim.* IX, 1, 3.

Nous lisons enfin dans la *Huitième Similitude:* «Le Pasteur me fit voir un grand saule, qui couvrait des plaines et des montagnes... Un ange glorieux (ἔνδοξος) du Seigneur, d'une taille colossale, se tenait près du saule. Il avait une grande faucille et coupait des rameaux du saule, qu'il donnait à la foule abritée sous le saule» (VIII, 1, 1-2). L'ange redemande ensuite les rameaux. Il les prend et les examine. Puis «l'ange du Seigneur ordonna d'aller chercher des couronnes. On en apporta qui semblaient faites avec des palmes. Il couronna les hommes qui avaient remis leurs rameaux couverts de pousses et de fruits; puis il les envoya dans la tour. Les autres, qui avaient remis des rameaux avec des pousses, mais sans fruits, il les envoya aussi dans la tour après les avoir marqués d'un signe (σφραγίς). Tous ceux qui allaient dans la tour portaient les mêmes vêtements, blancs comme la neige» (VIII, 2, 1-3).

Ce texte présente un intérêt considérable pour la liturgie judéo-chrétienne. Il concerne sans aucun doute la discipline de la pénitence. Celle-ci semble s'exercer à l'occasion d'un rassemblement de la communauté. Ceci rappelle la cérémonie annuelle du reclassement des membres à Qumrân d'après le *Manuel de Discipline* (V, 20-24). Par ailleurs, l'imagerie présente le même contexte sacramentel que celui du baptême judéo-chrétien tel que l'évoquent les *Odes de Salomon*, avec la couronne, le vêtement blanc et le sceau [5]. Enfin,

[5] Voir G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 112.

il paraît bien y avoir un contexte biblique, celui de la Fête des Tabernacles, avec l'allusion aux rameaux de saule et de palmier. Pour la tradition rabbinique, ces rameaux, qui doivent être présentés et examinés le premier jour de la Fête, sont en effet, comme chez Hermas, le symbole des bonnes œuvres. Ceci se retrouve dans Méthode d'Olympe [6].

Mais du point de vue qui nous occupe ici, deux traits sont intéressants. Le premier est la fonction attribuée à «l'ange glorieux du Seigneur». Il distribue les rameaux; il discerne les justes et les pécheurs; il couronne les justes; il confère le sceau; il introduit dans la tour, qui est l'Église des Saints. Ce sont là des fonctions divines, celles du jugement des âmes, de la récompense des justes, de la collation de la grâce, de l'agrégation à l'Église des Saints. Elles relèvent, pour la tradition judéo-chrétienne, de la mission propre du Fils de Dieu, à qui le jugement a été remis. La scène développe l'imagerie de l'apocalyptique, et en particulier de l'*Apocalypse,* où l'on retrouve la couronne (2, 10), le sceau (7, 3), la robe blanche (7, 9) et les palmes (7, 9). Hermas applique tout ceci à cette anticipation du jugement qu'est pour lui la pénitence.

Le second trait est la taille colossale de «l'ange glorieux». Il s'agit encore d'un trait spécifique du judéo-christianisme, qui constitue un aspect de sa représentation des anges. Mais précisément, il sert à établir la transcendance de «l'ange glorieux» en montrant que celui-ci dépasse infiniment les anges. Le trait apparaît dans l'*Évangile de Pierre:* «La tête des deux premiers (les anges qui soutiennent le Christ dans son ascension) atteignait le ciel; mais celle de celui qu'ils conduisaient dépassait les cieux» (40). Il se retrouve dans d'autres apocryphes *(Act. Pierre, Jacques et André,* chez Photius [6a]). Il est dans les *Actes de Perpétue et Félicité* (4 et 10). Les Elkasaïtes en firent l'objet de spéculations extravagantes (Hippolyte, *Elench.,* IX, 13, 2). Mais surtout, il reparaît ailleurs chez Hermas: «J'aperçois... un homme d'une taille tellement colossale qu'il dépassait la tour» (*Sim.*, IX, 6, 1). Cette représentation est passée dans l'iconographie primitive, où le Christ est représenté souvent plus grand que les personnages qui l'entourent [7].

---

[6] MÉTHODE d'OLYMPE, *Conv.*, IX, 3; *GCS*, 116, 23-27.

[6a] PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 114: *PG* CIII, 389 C; ed.-trad. R. HENRY, II, Paris, 1960, p. 85.

[7] Voir A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, Munich, 1956, p. 56-62.

## LE VERBE ET MICHEL

Ainsi, il paraît certain que « l'ange glorieux » d'Hermas désigne le Verbe lui-même. La plupart des critiques en sont d'accord. Mais un certain nombre d'autres textes judéo-chrétiens offrent des représentations plus étranges. La première est celle qui nous montre le Verbe dans le contexte des sept archanges. Ce thème a été longuement étudié par Barbel [8]. Il nous introduit à un problème nouveau. Il ne s'agit plus seulement ici d'une simple analogie de mots, où ἄγγελος était utilisé pour désigner le Verbe. Mais celui-ci est expressément désigné dans sa relation aux anges. Nous sommes en présence d'une transformation du thème des sept archanges, tel qu'il apparaissait dans le judaïsme tardif (Tobie). Il devient maintenant le thème des six archanges qui entourent le Verbe de Dieu [9].

Nous partirons ici encore d'Hermas. Celui-ci écrit dans la *Neuvième Similitude :* « As-tu remarqué les six hommes et au milieu d'eux l'homme glorieux (ἔνδοξος) et colossal qui faisait le tour de la tour et en a exclu certaines pierres ?... L'homme glorieux, c'est le Fils de Dieu, et les six autres sont les anges glorieux qui lui font cortège à droite et à gauche. Sans lui aucun de ces anges glorieux n'approchera de Dieu ; personne, à moins d'avoir reçu son nom, n'entrera dans le Royaume de Dieu » (IX, 12, 7-8 ; cf. aussi IX, 6, 1-2). Ici l'identification de l'être glorieux et colossal, que nous avons vu déjà mentionné, avec le Fils de Dieu, est explicite. Sa transcendance par rapport aux anges est aussi parfaitement marquée. Il est l'unique médiateur. Le texte apparaît même comme une polémique contre le culte des anges ; il ne saurait donc être question que le Verbe y soit considéré comme un ange.

Nous avons la preuve qu'il s'agit chez Hermas d'une conception habituelle dans le fait que chez lui, contrairement à l'usage universel, il n'y a jamais que six archanges. Ainsi dans la *Troisième Vision*, la femme âgée, qui est l'Eglise, est accompagnée de six jeunes hommes (III, 1, 6) ; ceux-ci sont « les saints anges de Dieu, les premiers créés », à qui l'économie de la création est confiée et auxquels les autres sont subordonnés (III, 4, 1-2). Ceci se retrouve plus loin (III, 10, 1). Or, chez Clément d'Alexandrie, les anges protoctistes sont au nombre de sept. Et le Logos, qui est appelé

---

[8] J. Barbel, *Christos Angelos*, p. 192-223.

[9] Voir *Ézéch*, 9, 2. Sur ce passage, voir E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 346-347.

parfois aussi protoctiste, n'est pas connuméré avec eux. La représentations d'Hermas paraît dépendre moins du thème des sept archanges que de celui des six archanges du trône [10].

On retrouve des traces de ces conceptions sous diverses formes. Leclercq a signalé une améthyste sur laquelle est gravée l'inscription : « Raphaël, Renel, Uriel, Ichtys, Michaël, Gabriel, Azaël » [11]. Or l'améthyste représente le Christ avec le ☧. Il est clair que c'est lui qui est désigné par « Ichtys » et entouré de chaque côté de trois archanges, ceux de la droite et ceux de la gauche, comme dans Hermas.

Mais le document le plus ancien est le traité pseudo-cyprianique *De centesima sexagesima tricesima*, édité par Reitzenstein [12], où nous retrouvons la même représentation dans un contexte hétérodoxe et en relation avec le thème des six jours et du septième. Le texte qui nous intéresse est celui-ci : « Quand le Seigneur des Archontes *(Principum)* a créé les anges à partir du feu, au nombre de sept, il établit de faire l'un d'eux son Fils. C'est lui qu'Isaïe déclare être le Seigneur Sabaoth. Nous voyons qu'il restait donc six anges créés avec le Fils » (p. 82, 216-219). L'auteur rappelle alors le récit de la création, comment Dieu s'est arrêté de créer le sixième jour et a béni le septième. Et il continue : « Ce septième jour, l'ascète l'imite sans le savoir, en tant qu'il met un terme aux œuvres de malice (p. 82, 227-228). »

Ce texte est clairement d'inspiration judéo-chrétienne. Mais plusieurs thèmes y interfèrent. Il y a d'abord celui d'Hermas, mais avec un caractère subordinatianiste qu'il n'a pas chez celui-ci. Il y a ensuite la tradition juive qui fait de Sabaoth un nom d'ange et qu'attestent en particulier les papyri magiques [13]. Cet ange est identifié par l'auteur anonyme avec le Verbe. Enfin, il y a le thème intéressant de la création des six jours comme celle des six archanges, et de la création du septième jour comme celle du Fils de Dieu. Il peut s'appuyer sur les textes où le Christ se déclare lui-même le sabbat, le repos de l'âme [14]. On se souviendra par ailleurs

[10] Voir C.A.M. OEYEN, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien*, dans *Intern. Kirchl. Zeitschrift*, 56 (1966), p. 27-47.

[11] H. LECLERCQ, art. *Anges*, dans *DACL*, I, 2088.

[12] R. REITZENSTEIN, *Eine frühchristliche Schrift von der dreierlei Früchten des christlichen Lebens*, dans *ZNW*, 15 (1914), p. 74-88.

[13] J. BARBEL, *op. cit.*, p. 193. Origène (*Co. Joh.*, I, 31, 215) dit tenir d'un Juif que Sabaoth est un nom de Dieu. Cf. pour les gnostiques, *L'Hypostase des Archontes*, 143, 19-144, 3. [Trad. française : B. BARC, *L'hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4)*, BCNH, Section « Textes », 5, Québec, 1980.]

[14] Voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 304-314.

que Jour est un des noms du Christ pour Justin [15]. Cette exégèse du récit de la création se continuera dans l'iconographie byzantine [15a].

On peut rapprocher, de la désignation du Christ comme septième ange, une autre désignation qui apparaît dans Hermas, où il est identifié à l'archange Michel. Nous avons commenté la parabole du saule, où il était dit qu'« un glorieux (ἔνδοξος) ange du Seigneur, d'une taille colossale, se tenait près du saule» (*Sim.*, VIII, 1, 2), et nous avons montré que cet ange était évidemment le Verbe. Or voici comment Hermas explique la parabole : « L'Ange colossal et glorieux (ἔνδοξος), c'est Michel, celui qui a pouvoir sur le peuple et qui le gouverne. Car c'est lui qui leur donne la Loi et la met dans le cœur des croyants. Il examine donc ceux à qui il l'a donnée pour voir s'ils l'ont observée» (VIII, 3, 3). Le rapprochement des deux textes montre que c'est bien le Verbe qui est appelé Michel, comme l'ont reconnu Harnack, Seeberg et la plupart des critiques [16].

La chose n'est pas étonnante. Michel est en effet pour la tradition juive le chef des archanges et le prince de toutes les milices célestes. Dès lors que les archanges étaient considérés comme n'étant plus que six et que leur chef était le Verbe, il était normal que le nom de Michel, qui est le titre de ce chef, fût attribué au Verbe. On peut rapprocher de cela le fait que le titre d'ἀρχιστράτηγος, qui est celui de Michel dans plusieurs textes [17], est appliqué au Verbe par les chrétiens. Et alors que le nom de Michel, qui prêtait en effet à confusion, ne lui est donné que par la théologie archaïque, celui d'archistratège persistera dans la tradition, en particulier chez Méthode et chez Eusèbe [18].

Il est intéressant de noter les deux attributs qui sont appliqués dans notre texte à Michel. Il est celui qui gouverne le peuple. Telle était en effet la fonction de Michel vis-à-vis du peuple d'Israël (*Dan.*, 10, 13). Mais avec la Nouvelle Alliance, le Verbe de Dieu se substitue aux anges dont la mission n'était qu'une préparation [19]. Et c'est lui qui devient le chef du peuple de Dieu. Ceci apparaît

---

[15] JUSTIN, *Dial.*, C, 4. Marcel d'Ancyre cite un logion où le Christ dit de lui-même: «Je suis le Jour» (EUSÈBE, *Adv. Marcel.*, I, 2. Voir W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingue, 1909, p. 384). Clément d'Alexandrie écrit que «le Christ est fréquemment appelé Jour» (*Eclog.*, LIII, 1). Voir *infra*, p. 257-262.

[15a] Cf. M. TH. D'ALVERNY, *Les anges et les jours*, dans *Cahiers Archéologiques*, 9 (1957), p. 271-300.

[16] J. BARBEL, *op. cit.*, p. 230-231. Voir aussi A. BAKKER, *Christ, an Angel? A study of early christian docetism*, dans *ZNW*, 32 (1933), p. 257.

[17] J. BARBEL, *op. cit.*, p. 227.

[18] *Id.*, p. 236.

[19] Voir J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 1953², p. 19; 1990³, p. 20.

encore davantage, si l'on se réfère au second trait donné par Hermas. Au Sinaï, la Loi avait été donnée par l'intermédiaire des anges [20]. Plus particulièrement, le *Livre des Jubilés* attribue sa promulgation à l'ange de la Face, celui qui marchait devant le camp d'Israël (I, 27-29), autrement dit Michel. Mais Paul oppose à cela la Loi nouvelle, qui est communiquée par le Verbe lui-même (*Gal.*, 3, 20; *Hebr.*, 2, 3). Or c'est la fonction qu'accomplit Michel dans le texte d'Hermas. Il faut donc y voir un nom du Verbe.

L'assimilation de Michel au Verbe se retrouve dans d'autres textes judéo-chrétiens, où nous saisissons encore mieux la christianisation maladroite du thème juif. Elle apparaît dans le *Second Hénoch:* «Le Seigneur de sa propre bouche m'appela: Courage, Hénoch, n'aie pas peur; lève-toi et tiens-toi devant ma face à jamais. Et Michel, le grand (μέγας) archange (ou l'archistratège, selon certains mss.) du Seigneur, me releva et me conduisit devant la face du Seigneur... Et les Glorieux s'inclinèrent et dirent: Qu'il monte. Et le Seigneur dit à Michel: Prends Hénoch et dépouille-le des vêtements terrestres, et oins-le de la bonne huile, et revêts-le des vêtements de gloire» (XXII, 3-5).

Deux indices nous permettent de voir ici une allusion au Verbe. Le premier est fourni par l'*Ascension d'Isaïe,* où nous avons une scène analogue. Mais c'est «le Seigneur», c'est-à-dire le Fils de Dieu, qui joue le rôle que tient Michel dans le *Second Hénoch,* c'est-à-dire celui de réconforter le visionnaire et de le conduire devant la face de Dieu (*Ascens. Is.*, IX, 39) [21]. Par ailleurs, la description de Michel dans le *Second Hénoch* rappelle singulièrement celle du Fils de Dieu dans Hermas; ce dernier est appelé également «ange du Seigneur», «ange colossal», «Michel»; ses fonctions consistent également à introduire dans le lieu saint, qui est l'Église ou le Paradis, à donner les vêtements de gloire, à imposer l'onction ou la sphragis. La principale différence est que, dans le *Second Hénoch,* la christianisation du thème juif est moins avancée.

Nous avons un exemple analogue dans le *Testament de Dan*. L'auteur chrétien écrit: «Approchez-vous de Dieu et de l'ange qui intercède pour vous, car il est un médiateur entre Dieu et les hommes» (VI, 2). Or, comme le remarque De Jonge [22], nous

---

[20] JOSÈPHE, *Antiquités,* XV, 5, 3 [136]; *Gal.*, 3, 19; *Act.*, 7, 53; *Hebr.*, 2, 2.
[21] Voir aussi *Ascension d'Isaïe*, IX, 4-5.
[22] M. DE JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs,* p. 93.

rencontrons ailleurs dans les *Testaments* le thème de l'ange qui intercède pour Israël (*Test. Lévi*, V, 6-7), et cet ange est évidemment Michel. Mais ici, l'ange n'intercède plus seulement pour Israël. Il est «le médiateur entre Dieu et les hommes». Or ceci est une expression chrétienne, qui se retrouve dans *I Tim.*, 2, 5. De plus, l'ange ne défend pas Israël contre ses ennemis ; son combat est «contre le Royaume de l'Ennemi» (*Test. Dan*, VI, 2). Il semble bien ici qu'il y ait également un passage du thème juif de Michel au thème chrétien du Verbe. Toutefois, un texte de Qumrân présente déjà l'idée (*DSW*, XVII, 5-7).

Nous retrouvons une conception analogue dans le judéo-christianisme hétérodoxe des Ébionites. Déjà Tertullien écrit : «Ébion fait de Jésus un simple homme,... plus glorieux toutefois que les prophètes, en sorte qu'il dit qu'un ange était en lui» (*De carn. Christ.*, XIV, 5). Mais Épiphane va plus loin : «Ils nient que (le Christ) soit engendré du Père, mais ils disent qu'il fut créé comme un des archanges et qu'il règne sur les anges et sur tout ce qui a été fait par le Tout-Puisssant» (*Panarion*, XXX, 16, 4) [23]. Ici, nous retrouvons la doctrine du traité pseudo-cyprianique dont nous sommes partis. Nous avons la forme hérétique de la pensée, celle qui réduit le Christ à être le premier des archanges, c'est-à-dire qui l'identifie à Michel. Mais toute différente était la conception d'Hermas, qui le définissait avec des termes empruntés aux spéculations juives sur Michel.

On remarquera que la conception ébionite se réfère non au thème des sept archanges, mais à celui des soixante-dix anges des peuples [24]. Les écrits clémentins le prouvent. Nous lisons dans les *Reconnaissances* : «Il y a un ange de chaque nation, à qui le soin de cette nation a été confié par Dieu... Dieu en effet... a divisé en soixante-douze lots les nations de la terre, et leur a donné pour princes les anges. Mais à l'un d'entre eux, qui était le plus grand parmi les archanges (Michel), a été donné en lot le soin de ceux qui avant tous les autres ont reçu le culte et la science du Dieu Très Haut... Les princes de chaque nation sont appelés dieux... Mais le dieu des princes est le Christ qui est le juge de tout» (II, 42, 3-8). L'auteur note d'ailleurs que, dans tous ces cas, le mot «dieu» n'est pas pris au sens propre [25].

---

[23] Voir H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 80-82.

[24] Voir J. DANIÉLOU, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, dans *RSR*, 38 (1951), p. 132-137.

[25] Cf. *DSW*, XVII, 7-8 : «Dieu exaltera parmi les dieux l'empire de Michel et la domination d'Israël sur toute chair». [«L'empire» : «le serviteur», *EI*, p. 222.]

Dans les *Homélies*, l'assimilation de Michel, l'ange protecteur d'Israël, et du Fils de Dieu, est encore plus formelle: «Suivant le nombre des fils d'Israël, qui étaient soixante-dix quand ils entrèrent en Égypte, (le Père) délimita par soixante-dix langues les frontières des nations. A son Fils, qui est appelé Seigneur..., il donna pour part les Hébreux et il déclara qu'il était le dieu des dieux, je veux dire des dieux qui ont reçu pour leur part les autres nations. Ces prétendus dieux donnèrent tous des lois à leurs parts, c'est-à-dire aux autres nations. Mais le Fils... donna la Loi qui est en vigueur chez les Hébreux» (XVIII, 4). Le rapprochement de ce texte et du précédent montre que, pour l'auteur, le Fils de Dieu est Michel, le premier des anges, comme le notait Épiphane.

Ceci est le développement de la tradition juive [26] selon laquelle, lors de la division des langues, Michel fut préposé au peuple d'Israël et les autres anges aux autres peuples. Le développement de cette tradition par les Ébionites et par la grande Église montre bien la différence des perspectives. Pour les premiers, le Christ n'est qu'une nouvelle manifestation de l'ange d'Israël; pour la grande Église, au contraire, le Christ est le Verbe de Dieu, qui dépossède tous les anges de leur fonction et unit toutes les nations sous son unique souveraineté [27]. Tandis que, pour les *Homélies*, l'ange qui a donné la Loi à Israël et qui est Michel reparaît dans le Christ, le Nouveau Testament opposera la Loi donnée par l'intermédiaire des Anges et l'Évangile donné par le Verbe [28].

## L'ESPRIT SAINT ET GABRIEL

L'assimilation de Michel au Verbe a pour contre-partie et pour confirmation celle de Gabriel au Saint-Esprit. Le texte essentiel, ici, est l'*Ascension d'Isaïe*. On y voit fréquemment mentionné «l'Ange du Saint-Esprit», qui est identique à Gabriel. S'agit-il simplement d'un nom donné à Gabriel ou bien du Saint-Esprit représenté sous la forme de l'ange Gabriel? La question reste discutée. Le cardinal Tisserant écrivait dans la préface de sa traduction: «Volontiers l'auteur de l'*Ascension* emploie les mots: 'ange de l'Esprit Saint'», et on ne sait trop s'il s'agit alors de la troisième

[26] Voir W. LUEKEN, *Michael*, Göttingen, 1898, p. 13-14.
[27] Voir J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 1953[2], p. 11-49; 1990[3], p. 11-54.
[28] *Gal.*, 3, 19-20; *Act.*, 7, 53; *Hebr.*, 2, 2-3.

personne de la Trinité où d'un ange» (p.14). Il est possible d'ailleurs que la pensée de l'auteur soit elle-même hésitante. Il christianise des thèmes apocalyptiques antérieurs et cette christianisation, comme nous l'avons vu pour l'analogie du Verbe et de Michel dans le *Second Hénoch,* peut être plus ou moins poussée.

Un premier passage concerne la résurrection du Christ. Parmi les circonstances de celle-ci, l'auteur évoque «la descente de l'ange de l'Église chrétienne qui est dans les cieux — c'est lui qui appellera aux derniers jours —, et l'ange du Saint-Esprit et Michel, le prince des anges saints, comment au troisième jour ils ouvriront le tombeau» (III, 15-16). Le texte rappelle *Évangile de Pierre,* 39, où deux anges — et ici il s'agit sûrement d'anges — soulèvent le Christ sortant du tombeau. Mais il y a des différences. La première est que l'*Ascension* mentionne trois anges, non deux. Mais il semble bien que la mention de l'Ange de l'Église chrétienne soit liée à un premier épisode, distinct de l'ouverture du tombeau. Nous sommes ramenés alors à deux anges [29]. Nous avons précédemment noté que, pour Hermas, Michel, le chef du peuple de Dieu, est un des noms qui désignent le Fils de Dieu. Il est donc possible que ce texte soit à ajouter à ceux où le Verbe est appelé Michel.

Ceci serait confirmé, si nous étions autorisés à voir dans l'ange du Saint-Esprit le Saint-Esprit lui-même. Or les autres emplois de l'expression dans l'ouvrage imposent cette interprétation. Nous lisons au chapitre VII, 23: «Je me réjouis d'une grande joie de ce que ceux qui aiment le Très-Haut et son Bien-Aimé monteront là (dans le septième ciel), à leur fin dernière, par l'Ange de l'Esprit saint». La fonction d'introduire dans le monde céleste revient souvent à Michel, mais elle appartient aussi à Gabriel, dans l'apocalyptique juive [30]. Ici, cependant, il s'agit de l'entrée dans le sanctuaire de la Trinité. L'auteur nous a dit juste avant que le trône, les vêtements et la couronne, qui symbolisent cette vocation divine de l'homme, «sont au-dessus de tous les cieux et de leurs anges» (VII, 22). C'est donc bien le Saint-Esprit qu'il faut sans doute voir ici dans cet ange [31].

Deux derniers textes nous apportent une confirmation définitive. Isaïe est admis à contempler le septième ciel: «Et je vis un

[29] C'est ce qu'admet G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,* p. 74.

[30] Voir II *Hénoch,* XXI, 5-7.

[31] E. TISSERANT, *op. cit.,* p. 156, admet que la chose est possible.

être debout, dont la gloire dépassait celle de tous, et sa gloire était grande et merveilleuse... Et tous les anges s'approchèrent et adorèrent et chantèrent... Et l'ange me dit: Celui-ci est le Seigneur de toutes les splendeurs que tu as vues. Et tandis qu'il parlait encore, je vis un deuxième être glorieux, qui lui était semblable, et les justes s'approchèrent de lui et ils adorèrent et chantèrent... Et je vis le Seigneur et un second ange. Et ils se tenaient debout. Mais le second que je vis était à gauche du Seigneur. Et je dis: Qui est celui-ci? Et l'ange me dit: Adore-le, car c'est l'Ange du Saint-Esprit qui est sur toi et qui a parlé aussi dans les autres justes» (IX, 27-36).

Le Seigneur est le Verbe. L'Ange du Saint-Esprit lui est semblable. Il ne peut donc y avoir de doute qu'il s'agisse de la Troisième personne de la Trinité. Le premier siège à la droite de Dieu; le second à sa gauche. Nous verrons que ceci est la transposition d'un des attributs de Gabriel. L'un et l'autre sont transcendants à tous les anges et objets de l'adoration de toutes les créatures. Par ailleurs, c'est l'ange du Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes. On notera toutefois un trait qui ne met pas en question ce que nous disons, mais atteste un certain subordinatianisme: le Seigneur et l'Ange de l'Esprit adorent et louent Dieu (IX, 40). Ce trait est un de ceux par lesquels la théologie angélomorphique judéo-chrétienne agira sur la théologie d'Origène et des ariens.

Dans un texte parallèle, Isaïe contemple la glorieuse ascension du Christ: «Et je vis comment il monta dans le septième ciel, et tous les justes et tous les anges le glorifièrent. Et alors je le vis s'asseoir à la droite de la Grande Gloire, celle dont je vous ai dit que je n'avais pu en supporter l'éclat. Et je vis aussi l'ange de l'Esprit saint s'asseoir à gauche. Et cet ange me dit: Isaïe, fils d'Amos, je te congédie... Retourne dans ton vêtement (terrestre) jusqu'à ce que soient complets tes jours. Alors tu reviendras ici» (XI, 32-35). Le parallélisme entre le Bien-Aimé et l'Ange du Saint-Esprit est ici rigoureux. Ils partagent la même gloire divine. Ces textes sont parmi les plus antiques textes trinitaires chrétiens. Mais la Trinité y est conçue en termes angélomorphiques.

L'*Ascension d'Isaïe* permet d'éclairer un autre texte judéo-chrétien, *II Hénoch*, qui présente avec elle un parallélisme parfait, et en même temps de montrer plus explicitement que l'ange du Saint-Esprit est bien une transposition du thème juif de Gabriel. En effet, nous y voyons Gabriel exercer toutes les fonctions qui sont, dans l'*Ascension d'Isaïe,* celles de l'Ange du Saint-Esprit, ce qui

nous permet de conclure à la fois que l'Ange du Saint-Esprit, dans l'*Ascension*, est bien une christianisation du thème juif de Gabriel et, inversement, que c'est bien le Saint-Esprit qu'il faut reconnaître dans le Gabriel du *Second Hénoch*, comme c'était le Verbe qu'il fallait reconnaître dans Michel.

Dans un premier passage, Gabriel introduit Hénoch devant la face de Dieu : « Le Seigneur m'envoya un de ses Glorieux, Gabriel, qui me dit : Courage, Hénoch, n'aie pas peur, lève-toi, viens avec moi et tiens-toi devant la face du Seigneur à jamais. Et je lui répondis : Hélas, mon Seigneur, mon âme s'est retirée de moi de crainte ; appelle à moi les hommes qui m'ont amené jusqu'à ce lieu... Et Gabriel m'enleva, comme une feuille enlevée par le vent, et il me traîna et me plaça devant la face du Seigneur. Et je vis le Seigneur, sa face puissante et glorieuse et terrible... Et le Seigneur de sa propre bouche m'appela : Courage, Hénoch, n'aie pas peur, lève-toi et tiens-toi devant ma face à jamais » (XXI, 5-XXII, 3). Gabriel, ici, remplit la même fonction de réconfort et d'introduction que l'ange du Saint-Esprit dans l'*Ascension.* C'est un rôle de Paraclet. On remarquera par ailleurs que les anges, qui ont jusqu'à présent accompagné Hénoch, ne peuvent plus rien pour lui ici, comme dans l'*Ascension d'Isaïe.* Enfin, on notera que les paroles de Gabriel sont reprises textuellement par le Seigneur. Ceci rappelle la remarque du cardinal Tisserant à propos de l'ange du Saint-Esprit dans l'*Ascension d'Isaïe:* « Il congédie le prophète avec la même autorité que Dieu renvoyant Hénoch » (p. 211).

Le second passage est plus frappant encore. Nous nous souvenons que, dans l'*Ascension d'Isaïe,* l'ange du Saint-Esprit siège à gauche du Seigneur. Or nous lisons dans *II Hénoch* : « Le Seigneur m'appela et il me plaça à sa gauche, près de Gabriel, et j'adorai le Seigneur » (XXIV, 1) [32]. Ainsi Gabriel est l'ange qui siège à gauche. Le parallélisme est ici rigoureux. Il nous permet de conclure de façon certaine que l'ange du Saint-Esprit, dans l'*Ascension,* est une transposition de Gabriel. Il rend vraisemblable, si le *Second Hénoch* est bien un ouvrage judéo-chrétien, que ce soit le Saint-Esprit qui y est représenté sous la catégorie de Gabriel.

Un dernier texte nous introduit à un nouvel aspect de l'assimilation du Saint-Esprit et de Gabriel. Nous lisons dans *Ascension,* XI, 4, à propos de ce qui suit l'Incarnation : « Et

[32] A. VAILLANT cite la variante « plus près que Gabriel » et la préfère (p. 29). Mais elle paraît à tous égards moins vraisemblable.

l'ange de l'Esprit apparut en ce monde et, après cela, Joseph ne renvoya pas Marie, mais il la garda». Il est clair, comme le note Tisserant, qu'il s'agit ici de l'Ange Gabriel, messager ordinaire de tout ce qui concerne l'Incarnation. L'Ange du Saint-Esprit est donc ici Gabriel. Mais comme nous avons établi que l'ange du Saint-Esprit est le Saint-Esprit, nous avons ici une assimilation de l'ange Gabriel au Saint-Esprit, dans les préliminaires de la naissance du Christ.

## LE VERBE ET GABRIEL

Nous pouvons rapprocher de ce thème une autre tradition judéo-chrétienne, qui assimile l'ange Gabriel dans la scène de l'Annonciation non plus au Saint-Esprit, mais à la Seconde personne [33]. En réalité, il ne s'agit pas ici de la même conception. Le Verbe n'est pas défini en terme d'ange, mais il se manifeste sous la forme d'un ange. Nous rejoignons une autre ligne, celle qui voit dans les anges de l'Ancien et du Nouveau Testament des manifestations du Logos, dans le sens du *ma'lak Iahweh.* Ceci est l'interprétation générale des théophanies au début de l'ère chrétienne, étendue ici au Nouveau Testament. L'assimilation du Verbe et de Gabriel a donc un fondement différent. Néanmoins les deux thèmes ne sont pas sans relations, comme le montre l'*Ascension d'Isaïe.*

Deux textes judéo-chrétiens nous importent surtout ici. Le premier est l'*Épître des Apôtres.* Nous y lisons (c'est le Christ qui parle): «Sous l'apparence de l'archange Gabriel, j'apparus (moi-même) à la Vierge Marie, je m'entretins avec elle, son cœur a consenti, elle a cru et elle a ri. Moi, le Verbe, je suis entré en elle et je suis devenu chair; et je suis moi-même devenu ministre à moi-même; c'est sous l'apparence d'un ange que j'agissais ainsi. Je suis ensuite revenu à mon Père» (25; *PO,* IX, 198). Ce texte est parfaitement clair. C'est le Verbe lui-même qui est apparu à Marie pour lui annoncer son Incarnation avant de l'accomplir. Mais il a pris une forme d'ange, celle de Gabriel, pour lui apparaître.

Nous avons un parallèle à ce thème dans les *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens: «Dans les derniers temps, (le Verbe) est venu sur la terre et, s'étant abaissé, il a suscité du sein de la Vierge Marie une lumière nouvelle. Étant descendu des cieux, il a revêtu une

[33] Voir J. BARBEL, *op. cit.,* p. 235-262.

forme mortelle. D'abord, il s'est montré sous les traits forts et purs de Gabriel; puis, archange, il a adressé ces paroles à la jeune fille: Reçois Dieu dans ton sein immaculé, ô Vierge» (VIII, 456-461). Ici encore, c'est le Verbe lui-même qui apparaît à Marie sous l'apparence de l'archange pour lui annoncer son Incarnation avant de l'accomplir. Nous sommes toujours dans le thème traditionnel de l'apparition de Dieu sous forme d'ange, et non dans le thème d'une assimilation de Dieu à un ange.

Les gnostiques reprendront ce thème, mais, comme l'a bien vu Carl Schmidt, en le déformant dans le sens de leur doctrine. Gabriel n'est plus le Verbe, qui appartient au plérôme d'En-Haut, mais un archonte, qui est sa projection dans le monde d'en-bas et qui suscite l'homme Jésus dans le sein de Marie. Irénée nous décrit ainsi la doctrine de Marc le Mage: «Il y avait dans la Tétrade Anthropos, Ecclesia, Logos et Zoé. De ceux-ci, des puissances ont émané, qui ont engendré le Jésus apparu sur la terre. La place du Logos fut tenue par l'Ange Gabriel, celle de Zoé par le Saint-Esprit, celle d'Anthropos par la puissance du Très-Haut, celle de l'Ecclesia par la Vierge» (*Adv. haer.*, I, 15, 3) [34]. Nous remarquons ici, une fois de plus, l'utilisation de thèmes judéo-chrétiens par les gnostiques, qui les transposent dans leurs systèmes [35].

## L'ANGE ISRAËL

En dehors de Michel et de Gabriel, nous rencontrons quelques autres vestiges de titres angéliques appliqués au Verbe dans le judéo-christianisme. Dans la liste des noms du Verbe, que nous donne à plusieurs reprises Justin, nous lisons ceci: «(Le Verbe) s'appelait encore Israël et il imposa ce nom à Jacob» (*Dial.*, LXXV, 2; cf. CXIV, 2; CXXX, 3; CXXXIV, 6; CXXXV, 1. 3) [36]. Ce que Justin commente à diverses reprises: «Je voudrais, demande Tryphon, que vous m'appreniez la puissance (δύναμις) du nom d'Israël» (CXXV, 1). Justin répond que l'ange qui apparut à Jacob,

---

[34] Voir aussi *Pistis Sophia*, VII, 12; LXII, 124.

[35] Sur les formes ultérieures de ces déformations, voir F.-J. DÖLGER, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien*, dans *Antike und Christentum*, I, 112-118.

[36] Voir aussi HIPPOLYTE, *Contra Noet.*, V, dans P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies*, Paris, 1949, p. 243, 24; *Ben. Moïse*, *PO*, XXVII, p. 132.

«en tant que premier-né de toutes les créatures, était Dieu... Il avait Israël pour nom depuis très longtemps et il en surnomma le bienheureux Jacob» (CXXV, 3-5).

Ainsi l'ange qui apparut à Jacob s'appelle Israël [37]. Il n'est pas un ange, d'ailleurs, mais le premier-né, c'est-à-dire le Verbe lui-même. Nous sommes ici dans la ligne classique de la théologie de Justin, qui voit le Logos dans les apparitions d'anges de l'Ancien Testament. Israël est simplement un nom du Logos [38]. Justin paraît dépendre ici de Philon, chez qui nous lisons: «...son premier-né, le Logos, le plus ancien (πρεσβύτατος) des anges, en quelque sorte un archange; il porte plusieurs noms, il est appelé principe, nom de Dieu, verbe, homme à l'image, voyant, Israël» (*Conf.*, 146). Chez Philon, comme chez Justin, il s'agit du premier-né, du Logos, dont Israël est un des noms. Nous noterons seulement que l'étymologie d'Israël est différente chez l'un et l'autre: pour Justin, c'est «celui qui vainc Dieu», pour Philon, «celui qui voit Dieu». Mais Justin n'ignore pas la seconde interprétation. Par ailleurs, pour Philon, Israël ne désigne pas l'ange que rencontre Jacob, mais Jacob lui-même, qui est une allégorie du Logos.

Ceci se retrouve dans le curieux apocryphe, qui nous est connu par Origène et qui s'appelle la *Prière de Joseph* [39]: «Jacob dit en effet: Celui qui vous parle, moi, Jacob et Israël, je suis un ange de Dieu et un esprit principal (ἀρχικόν)... Moi, Jacob, appelé par les hommes Jacob, mon nom est Israël, je suis appelé par Dieu Israël, l'homme qui voit Dieu, parce que je suis premier-né (πρωτόγονος) de tout vivant qui reçoit sa vie de Dieu» (*Co. Jo*, II, 31). Il est remarquable de retrouver ici les mêmes expressions que chez Philon et Justin: Israël est le premier-né, il est principe, il est celui qui voit Dieu. Il est difficile de ne pas voir ici plus qu'un ange. Israël a les attributs mêmes du Logos philonien.

La suite de la citation d'Origène le confirme: «Lorsque, (dit Jacob), j'arrivai de la Mésopotamie syrienne, l'ange de Dieu Uriel sortit et dit; 'Je suis descendu sur la terre et j'ai établi ma tente parmi les hommes', et: 'J'ai été appelé du nom de Jacob'. Il entra en rivalité avec moi et me fit la guerre. Et il luttait contre

[37] Israël comme nom d'ange se trouve dans les papyri magiques (J. BARBEL, *op. cit.*, p. 207 et 263), dans la Kabbale (G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. fr., Paris, 1950, p. 75).

[38] C'est en ce sens que JUSTIN (*Dial.*, XXXIV, 6) interprète l'expression θεὸς Ἰσραήλ du *Ps.* 71, 18.

[39] Voir *supra*, p. 46.

moi en disant que son nom, qui est le nom de celui qui est avant tout ange, l'emporterait sur le mien. Je lui dis son nom et quel est son rang parmi les fils de Dieu : 'N'es-tu pas Uriel, le huitième après moi, et moi, Israël, l'archange de la puissance du Seigneur et l'archichiliarque parmi les fils de Dieu ? Ne suis-je pas Israël, le premier serviteur devant la face de Dieu, et n'ai-je pas invoqué mon Dieu par son nom ineffaçable ?' » (*ibid.*).

Je n'ai pas à insister sur l'étrangeté du passage [40]. Le nom de l'ange qui lutte contre Jacob est Uriel. Le vrai nom de Jacob est Israël. Mais ce qui nous importe, ce sont les épithètes qui le qualifient. Il est l'archange de la puissance du Seigneur ; or, l'expression parallèle « archistratège de la puissance du Seigneur », titre par lequel se désigne l'Ange qui apparaît à Josué (*Jos.* 5, 14), désigne couramment le Verbe chez Eusèbe [41] ; on ajoutera que le parallélisme avec le titre « l'ange du Saint-Esprit » dans l'*Ascension d'Isaïe*, qui désigne par là le Saint-Esprit lui-même, permet de penser que l'expression équivaut à la « puissance du Seigneur ». Il est celui qui sert devant la face et l'archistratège : ceci pourrait convenir à l'archange Michel, mais aussi bien celui-ci désigne parfois le Logos, nous l'avons vu. Il est le premier serviteur (λειτουργὸς πρῶτος) ; or l'expression premier ange (πρῶτος ἄγγελος) désigne le Verbe dans une inscription novatienne [42]. Mais surtout, si Uriel est seulement le huitième après lui, il se trouve hors de la série des sept archanges. C'est le schéma de Clément d'Alexandrie — et non pas celui d'Hermas [43].

## LES DEUX SÉRAPHINS

Dans les représentations que nous avons envisagées jusqu'ici, nous avons rencontré deux structures différentes. Tantôt il s'agissait du seul Logos. Celui-ci était alors considéré soit comme environné des six archanges et tenant la place du septième, soit comme en

[40] Sur son influence ultérieure, voir Th. SCHNEIDER, *Der Engel Jakob bei Mani*, dans *ZNW*, 33 (1934), p. 218-219.

[41] EUSÈBE, *Hist. Eccl.* I, 2, 11 ; *Dem. Ev.*, V, 19, 3 ; *Praep. Ev.*, VII, 15, 2.

[42] W.-M. CALDER, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, dans *Anatolian Studies (Mél. Ramsay)*, 1923, p. 76-77. Voir aussi H. GRÉGOIRE, *Un nom mystique du Christ dans une inscription de Pisidie*, dans *Byzantion*, 2 (1925), p. 449-453.

[43] Sur l'environnement auquel ce texte se rattache, voir plus haut, p. 46. Le fait qu'Origène déclare l'avoir reçu des Hébreux (παρ' Ἑβραίοις) n'est pas une objection à son origine judéo-chrétienne, puisque le terme « hébreu » désigne souvent chez lui un juif converti au christianisme (*Ho. Jer.*, XX, 2 ; *Ho. Num.*, XIII, 5 ; *Sel. Ezech.*, 9).

dehors des sept archanges et considéré comme huitième: c'était le cas pour l'ange Israël. Mais nous avons aussi un autre type où le Fils et l'Esprit sont considérés comme les deux anges de la face, transcendants à tous les anges. C'est ce que l'*Ascension d'Isaïe* nous montrait. Dans ce texte et dans le *Second Hénoch,* ils apparaissent alors comme une transposition de Michel et de Gabriel. Il arrive en effet fréquemment que ces deux archanges soient mis à part des autres et situés sur le même plan. La forme courante en sera plus tard celle où le Christ est nommé entre eux deux [44].

Mais il existe d'autres représentations de ce type qui ne se réfèrent pas à Michel et à Gabriel. La première est celle qu'Origène déclare tenir d'un Hébreu et qui assimile les deux Séraphins d'*Isaïe* 6 au Fils et à l'Esprit saint: «Un Hébreu disait que les deux Séraphins à six ailes, dans Isaïe, qui crient l'un à l'autre et disent: Saint Saint Saint est le Seigneur Sabaoth, sont le Fils unique de Dieu et l'Esprit saint. Nous pensons de notre côté que l'expression de l'*Ode d'Habacuc:* 'Au milieu des deux vivants tu seras connu' (*Hab.*, 3, 2), se réfère au Christ et à l'Esprit Saint» [46]. Dans ses *Homélies sur Isaïe,* Origène reprend deux fois à son compte l'interprétation trinitaire des Séraphins et la justifie [47].

Cette interprétation devait susciter l'indignation de saint Jérôme: «Quelqu'un interprète de façon impie les deux Séraphins du Fils et de l'Esprit saint» [48]. Mais avant saint Jérôme, elle avait déjà provoqué une réfutation de Théophile d'Alexandrie, si c'est à lui qu'il faut attribuer le *Tractatus contra Origenem de visione Isaiae,* publié par Amelli en 1901 et que celui-ci attribuait à tort à saint Jérôme qui n'en est que le traducteur [49]. Wilhelm Dietsche a proposé d'y voir une traduction latine d'une œuvre de Didyme [50]. Mais l'attribution à Théophile est mieux fondée [51]. Cette réfutation était d'autant plus nécessaire que l'exégèse d'Origène était utilisée par les Ariens et les Pneumatomaques pour soutenir que le Fils et l'Esprit étaient des créatures.

---

[44] J. BARBEL, *op. cit,* p. 262-269.

[46] ORIGÈNE, *Princ.*, I, 3, 4 (*GCS*, 52, 17-53, 5). Voir aussi IV, 3, 14 (*GCS*, 346).

[47] ORIGÈNE, *Ho. Is.*, I, 2; IV, 1.

[48] JÉRÔME, *Co. Is.*, III, in 6, 2 (*CCSL*, 73, p. 87).

[49] Réédité par Dom Morin, *Anecdota Maredsolana,* III, 3, Oxford, 1903, p. 103-121.

[50] W. DIETSCHE, *Didymus von Alexandrien, als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision,* Fribourg, 1942. La chose est contestée par B. ALTANER, dans *Theol. Rev.*, 42 (1943), p. 147-151.

[51] Voir L. CHAVOUTIER, *Querelle origéniste et controverses trinitaires,* dans *VC,* 14 (1960), p. 9-14.

L'intérêt pour nous de ce passage est qu'Origène réfère cette exégèse à un Hébreu. Il s'agit donc bien d'une interprétation de type judéo-chrétien. La question, toutefois, qui se pose ici est de savoir une fois de plus si cet «Hebraeus doctor» (*Princ.*, IV, 3, 14) est un Juif et si la transposition chrétienne vient d'Origène, ou s'il s'agit d'un judéo-chrétien. En faveur de la première hypothèse joue le rapprochement avec Philon. Celui-ci, dans le *De Deo*, après avoir cité *Isaïe* 6, continue en disant que ce nom «convient directement aux puissances (δυνάμεις)» (9; Aucher, VII, 413). Or, le contexte montre que ces puissances sont «la puissance créatrice, à qui on attribue à bon droit l'appellation de Dieu, et l'autre, l'hégémonique ou la royale, celle de Seigneur» (6; 412).

Le rapprochement, que fait Barbel [52], est certainement intéressant. Il est sûr que nous sommes en présence de spéculations parallèles. Toutefois, il y a de grandes objections à ce que la source d'Origène soit Philon. La première est qu'Origène ne désigne jamais Philon, qu'il utilise souvent, par le mot «Hébreu». Ce mot est généralement réservé chez lui à des Juifs ou à des Judéo-chrétiens contemporains. En second lieu, Origène nous dit explicitement que l'Hébreu assimilait les deux Séraphins au Monogène et à l'Esprit saint. Or, Philon dit tout autre chose. Pour lui, les deux Séraphins sont deux puissances divines qui environnent le Logos Monogène. Nous pensons donc que la source d'Origène est un judéo-chrétien qui a utilisé des spéculations juives sur les Séraphins que connaît aussi Philon, mais indépendamment de ce dernier [53].

Nous avons remarqué qu'Origène interprétait «les deux vivants» du *Cantique d'Habacuc* comme il faisait des deux Séraphins d'Isaïe. Mais il y a un autre cas plus intéressant, où il donne la même exégèse, et qui va nous poser à nouveau la question de l'origine philonienne; c'est celui des deux Chérubins du Tabernacle. Origène, en effet, les assimile également au Fils et à l'Esprit saint dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Il commence, d'après *Rom.*, 3, 25, par montrer dans le propitiatoire l'humanité du Christ. Puis il en vient aux Chérubins: «De quoi faut-il penser qu'ils sont le symbole? Chérubin signifie plénitude de science. Où trouvons-nous la plénitude de la science, sinon en celui dont l'Apôtre dit qu'en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (*Col.*, 2, 3)? Et c'est du Verbe que l'Apôtre dit cela. Et

---

[52] J. BARBEL, *op. cit.*, p. 273.

[53] G. KRETSCHMAR (*op. cit.*, p. 65) arrive à la même conclusion.

il écrit les mêmes choses du Saint-Esprit en disant... L'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu (*I Cor.*, 2, 10) [54]».

Dans la suite du passage, Origène explique que la présence des deux Chérubins sur le propitiatoire symbolise l'habitation, dans l'âme du Christ, du Verbe et de l'Esprit saint. A cette occasion, il cite le *Cantique d'Habacuc* où sont mentionnés «les deux vivants» [55]. Quant à l'arche qui est sous le propitiatoire, elle peut signifier le corps du Christ, ou encore les puissances angéliques, qui sont également capables de recevoir le Verbe et l'Esprit, mais par l'intermédiaire de l'humanité du Christ (*Co. Rom.*, III, 8 ; 949 B-C). Ainsi la transcendance du Verbe et de l'Esprit sur les anges est bien marquée.

Le texte grec de ce passage a été retrouvé à Toura et édité par J. Scherer. La substance est la même que dans la traduction de Rufin, mais le détail assez différent : « La traduction de 'Chérubins' est : plénitude de connaissance. Et ces Chérubins sont ciselés pour représenter, par cette minutieuse ciselure, la nature divine. Que pourrait bien être l'arche qui est sous le propitiatoire et les Chérubins, sinon, comme je pense, les saintes et bienheureuses puissances, assimilées à des corps, capables de recevoir la divinité du Fils unique et du Saint-Esprit... et l'âme de Jésus qui contient les deux Chérubins et qui est le propitiatoire placé au-dessus de ce qui est appelé figurativement 'arche' » (9 ; Scherer, 158, 13-160, 2).

Il est difficile de décider quel texte est le meilleur. J. Scherer estime, à juste titre je pense, que l'assimilation de l'arche au corps du Christ, qui ne se trouve que chez Rufin, est une addition de celui-ci [56]. Par ailleurs, Rufin a omis le détail important sur la ciselure des Chérubins, symbole de la divinité, qui est sûrement original. Mais Scherer note que l'excerpteur grec a sûrement abrégé le commentaire d'Origène sur les Chérubins ; donc le texte de Rufin sur ce point est plus complet. C'est pourquoi nous l'avons cité d'abord. Le passage sur les puissances qui sont capables de recevoir (χωρητικαί) le Verbe et l'Esprit saint est cité par saint Basile [57], ce qui montre bien que le passage pouvait être entendu en un sens parfaitement orthodoxe [58].

---

[54] ORIGÈNE, *Co. Rom.*, III, 8 (*PG*, XIV, 948 A-C).

[55] Voir G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 91-92.

[56] J. SCHERER, *Le commentaire d'Origène sur Rom.* III, 5 - V, 7, Le Caire, 1957, p. 96.

[57] BASILE, *Traité du Saint-Esprit*, 29, 73 (*PG*, XXXII, 204 B ; [Pruche, *SC*, 17bis, 506]).

[58] Dans *Ho. Num.*, X, 3, Origène interprète les Chérubins et le propitiatoire de la «science de la Trinité». Ce qui peut bien être une correction de Rufin, inspirée par Didyme et annonçant Évagre.

Origène a-t-il une source pour cette exégèse ? Le problème se pose de manière différente de celui des deux Séraphins. L'exégèse des Chérubins fait en effet partie d'une exégèse du tabernacle qui est un thème fréquent chez Philon, tandis que nous ne trouvions qu'une allusion aux deux Séraphins. Dom Lanne a relevé les principaux textes de Philon [59]. Dans la *Vie de Moïse* [60], les deux Chérubins sont la puissance créatrice et la puissance royale ; même chose dans les *Questions sur l'Exode* (II, 62) ; la voix de Dieu qui retentit entre les Chérubins est le Logos (II, 68) ; dans le *De Cherubim*, il s'agit des Chérubins du Paradis, mais l'exégèse est la même [61], l'épée de feu étant le Logos ; le *De Deo* (4-9) revient à son tour à la puissance créatrice et à la puissance royale.

Or, les dépendances d'Origène par rapport à Philon dans ce passage, en particulier à l'égard des *Questions sur l'Exode*, sont nombreuses. Le nom de « Chérubin » est interprété semblablement : ἐπιστήμη πολλή [62], le fait que les deux Chérubins soient face à face signifie la pleine communication qu'ils ont à l'égard l'un de l'autre [63], l'assimilation de l'or, dont il sont faits, à la nature divine, est également commune [64]. Origène dépend donc sûrement ici de Philon. Mais dans Philon, les puissances ne sont pas le Logos et l'Esprit. Nous sommes donc en présence de la transposition d'une allégorie philonienne dans une perspective trinitaire. Le cas est donc différent du précédent. A propos d'*Is.* 6, Origène se référait à un Hébreu qui interprétait de façon trinitaire les deux Séraphins ; ici, Origène n'indique aucune source de ce genre : c'est qu'en effet il utilise l'allégorie de Philon, comme le cas est fréquent chez lui, mais la transposition trinitaire est de lui. Et il y a été sans doute amené par le précédent judéo-chrétien du symbolisme trinitaire des deux Séraphins.

On remarquera d'ailleurs que, dans un cas parallèle, Origène ne fait pas la même transposition du thème philonien. Dans le *De Deo*, Philon assimile l'apparition des trois anges à Abraham (*Gen.*, 18, 1-2), à celle du Logos entouré des deux puissances

---

[59] E. LANNE, *Cherubim* et *Seraphim. Essai d'interprétation du chap. X de la Démonstration de saint Irénée*, dans *RSR*, 43 (1955), p. 527-530. Voir aussi GOODENOUGH, *By Light Light*, Londres, 1935, p. 25-28.

[60] PHILON, *Vit. Mos.*, II, 99.

[61] PHILON, *Cherub.*, 27-30.

[62] PHILON, *Vit. Mos.*, II, 97 ; ORIGÈNE, *Co. Rom.*, III, 8.

[63] PHILON, *Quaest. Ex.*, II, 66 ; ORIGÈNE, *Co. Rom.*, III, 8.

[64] PHILON, *Quaest. Ex.*, II, 63 ; cf. ORIGÈNE, *Co. Rom.* (SCHERER, 158, 13-15).

principales (4 ; Aucher, VII, p. 411). Ceci est un thème qui revient fréquemment chez lui (*Abr.*, 121-122; *Sacr.*, 59). Or Origène, ayant à traiter ce thème dans les *Homélies sur la Genèse*, voit dans l'apparition le Verbe entouré de deux anges (IV, 1-2). C'est qu'ici une tradition existait dans le christianisme qui interprétait ainsi le thème. Justin en particulier en témoigne (*Dial.*, LVI, 10; LVIII, 3; CXXVI, 4). Nous restons dans la ligne de l'attribution au Logos des passages de l'Ancien Testament où il est question de l'ange de Iahweh.

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous permet d'interpréter dans le même sens un texte plus difficile, où les Séraphins et les Chérubins sont mentionnés simultanément comme désignant le Verbe et l'Esprit. Il s'agit de la *Démonstration Apostolique* de saint Irénée. Nous lisons dans la traduction (sur l'arménien) du P. Barthoulot: «Or ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit saint, qui est la Sagesse du Père de tous. Et ces deux, le Verbe et la Sagesse, ont à leur service une armée (d'esprits angéliques), appelée les Chérubins et les Séraphins, qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel» (10: *PO*, XII, 761). Dans cette interprétation, les Chérubins et les Séraphins désignent des chœurs angéliques et ne se réfèrent pas aux Personnes divines. C'est ainsi que le P. Lebreton interprète le texte [65].

Mais cette traduction ne paraît pas fidèle. Le P. Smith traduit: «Et leurs puissances (litt. leur puissance), celle du Verbe et de la Sagesse, qui sont appelées Chérubim et Séraphim, d'une voix incessante glorifient Dieu» [66]. Dom Lanne commente ainsi le texte: «Il ne peut être question, comme l'a compris la version française, de puissances angéliques diverses, qui seraient dépendantes du Verbe et de l'Esprit saint, et seraient appelées les Chérubins et les Séraphins. Il faut entendre nécessairement que le Verbe et la Sagesse, qui sont les puissances du Père, appelées aussi Chérubim et Séraphim, rendent gloire à Dieu de leur voix incessante» [67].

Ainsi, dans ce texte, nous voyons les deux Chérubins et les deux Séraphins désigner les puissances du Fils et de l'Esprit, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit. Ce texte est antérieur à Origène. Nous permet-il de préciser l'origine de ces thèmes? Dom Lanne opte

[65] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, p. 632. Voir aussi J. BARBEL, *op. cit.*, p. 275.

[66] J.P. SMITH, ap. IRENAEUS, *Proof of the Apostolic Preaching* (*Ancient Christian Writers*, *16*), *Londres*, *1952*, *p. 54*. [Cf. la traduction de L.M. Froidevaux, *SC* 62, p. 46-48.]

[67] E. LANNE, *Cherubim et Seraphim*, dans *RSR*, 43 (1955), p. 530.

décidément pour Philon. Les arguments qu'il apporte ne sont pas négligeables. Les Chérubins désignent chez Philon les deux puissances supérieures, la créatrice et la royale. Irénée parle lui aussi de puissances. Les Chérubins et lees Séraphins désigneraient le Fils et l'Esprit dans leur action dans le monde (p. 533). De plus, les Chérubins et les Séraphins sont rapprochés en ce sens dans le texte du *De Deo* que nous avons cité. Enfin, dans plusieurs textes de Philon, l'allégorie des Chérubins est rapprochée de celle du chandelier à sept branches figurant les sept cieux. Or, le passage est précédé chez Irénée d'un passage sur les sept cieux.

Toutefois, ceci se heurte à de nombreuses difficultés. En premier lieu, les spéculations sur les sept cieux et sur les anges de la face, de même que l'allégorie des objets du tabernacle, ont été très développées dans le judaïsme de l'époque. On peut s'en rendre compte à l'importance que tout ceci a gardé dans la mystique juive ultérieure. Seule, l'absence de documents nous empêche d'en avoir une idée plus précise. Il est donc parfaitement vraisemblable que Philon et Irénée se réfèrent à des sources communes, comme nous l'avons dit pour les Séraphins d'Origène [68]. Il faut ajouter, ce que nous avons déjà remarqué pour celui-ci, que la structure du schéma philonien et celle du schéma irénéen sont différentes : dans un cas, le Logos apparaît au-dessus des Séraphins ou des Chérubins ; dans l'autre, le Logos et l'Esprit sont identifiés aux deux Chérubins ou aux deux Séraphins.

Mais il y a plus. Comme l'ont remarqué le P. Lebreton et Barbel, si le passage d'Irénée présente un rapprochement frappant avec Philon, il rappelle également l'*Ascension d'Isaïe*. Dans cet ouvrage, le thème des sept cieux et celui des deux anges supérieurs, l'ange du Seigneur et l'ange de l'Esprit, reviennent constamment. La structure est même bien plus proche d'Irénée que de Philon. La seule difficulté est que l'ange du Seigneur et l'ange de l'Esprit ne sont pas identifiés explicitement aux Séraphins et aux Chérubins. Mais ceux-ci ne sont nommés nulle part dans l'*Ascension d'Isaïe*. Or, les deux Anges accomplissent exactement la fonction des Séraphins. Ceci nous amène donc à préciser ce que nous avions dit à leur propos, en ajoutant que l'on peut les identifier aux deux Séraphins en même temps qu'à Michel et à Gabriel.

Or, une influence de l'*Ascension d'Isaïe* est beaucoup plus vraisemblable chez Irénée qu'une influence de Philon, dont ce serait

68 Voir G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 93.

l'unique exemple. La seule autre hypothèse vraisemblable serait la reprise et la transformation d'un thème propre aux gnostiques. Et il est sûr que l'opposition des sept cieux, l'hebdomade, et du huitième, l'ogdoade, est chère à ceux-ci. Mais le rapprochement avec l'*Ascension d'Isaïe* est plus vraisemblable. Or, cet ouvrage est judéo-chrétien. Il nous paraît donc qu'Irénée tient la tradition qu'il a utilisée dans le passage en question d'un milieu judéo-chrétien, et donc que nous sommes en droit de verser encore ce passage au dossier de la théologie judéo-chrétienne.

L'origine judéo-chrétienne du thème sous sa forme générale nous est d'ailleurs confirmée par un témoignage important, celui de l'Elkasaïsme. Hippolyte rattache la révélation prétendue d'Elxaï au règne de Trajan. Et il n'y a pas de raison de suspecter son témoignage. Nous avons là un judéo-christianisme gnostique, où l'influence apocalyptique est très apparente. Nous avons déjà noté le trait de la taille gigantesque attribuée au Fils de Dieu considéré sous forme d'ange. Mais Hippolyte parle aussi de l'Esprit saint: «Elxaï (tenait son message) comme révélé par un ange. Cet ange était haut de 24 schènes, ce qui fait 96 milles... Cet ange était accompagné d'un être féminin, dont les dimensions étaient également celles que nous venons de dire. L'être masculin était le Fils de Dieu et l'être féminin s'appelait le Saint-Esprit» (*Elench.*, IX, 13).

Tout dans ce texte porte une marque sémitique: l'Esprit est considéré comme un être féminin, parce que *rouah* en hébreu est féminin; ceci se retrouve dans l'*Évangile selon les Hébreux,* qui est judéo-chrétien [69]; les anges sont décrits comme des hommes d'une taille gigantesque; il est évident que le dernier trait, l'assimilation du Fils et de l'Esprit à deux anges immenses, est aussi judéo-chrétien. Il n'est pas fait ici de référence précise à l'un des groupes que nous avons mentionnés. Mais ces différents groupes: Michel, Gabriel, les deux Séraphins, les deux Chérubins ne sont que des variantes d'un même thème fondamental. Et nous en avons sans doute ici la plus antique attestation [70].

[69] Cité par ORIGÈNE, *Co. Jo.*, II, 12 (*GCS*, 67). Voir aussi chez Valentin d'après HIPPOL., *Elench.*, VI, 31.

[70] Voir G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p.99.

## ESPRIT SAINT ET PRINCE DES LUMIÈRES

Nous abordons un thème entièrement différent de ceux que nous avons touchés jusqu'ici, en traitant de la théologie de l'Esprit saint, exprimée au moyen de la doctrine essénienne des deux Esprits. Nous savons, depuis la découverte du *Manuel de discipline*, l'importance de cette doctrine dans la communauté de Qumrân; d'autre part, elle tient également une place considérable dans la littérature judéo-chrétienne, chez Barnabé, Hermas, les Ébionites. La filiation ici est certaine [71]. Le problème qui se pose est de savoir quelle a été l'utilisation de cette doctrine dans la théologie trinitaire: en d'autres termes, si «le prince des lumières» essénien a servi à désigner la Troisième Personne de la Sainte-Trinité.

Ceci demandait une transformation du schème essénien. En effet, dans la perspective de celui-ci, les deux Esprits sont sur le même plan et sont l'un et l'autre créés par Dieu. Il est clair que, dans une perspective chrétienne, l'Esprit du mal est une créature déchue; le problème qui se pose est de savoir si l'Esprit du bien qui lui fait face est maintenu sur le même plan ou s'il devient une personne divine. Il y aurait alors un décalage introduit entre l'un et l'autre. Mais, d'une façon analogue, les chrétiens n'ont jamais eu de difficulté à parler du combat du Christ et de Satan, sans que ceci implique qu'ils fussent sur le même plan. J.P. Audet a contesté que dans Hermas l'Esprit saint soit une personne divine [72]. C'est cette question que nous étudierons d'abord. Puis nous verrons les autres textes judéo-chrétiens.

Nous rappellerons d'abord quelques traits du *Manuel de Discipline*. «(Dieu) a placé devant l'homme deux esprits,... ce sont les esprits de vérité et d'iniquité» (III, 18-19). «Entre les mains du Prince des lumières se trouve le gouvernement des fils de justice;... entre les mains de l'Ange des ténèbres se trouve le gouvernement des fils d'iniquité» (III, 20-21). Le Prince des lumières est appelé «Ange de vérité» (III, 24), «Esprit saint» (IV, 21). Il est la source de toute intelligence et de toute bonté (IV, 2-6). A la fin des temps, l'Esprit de malice sera détruit et l'Esprit de vérité régnera seul dans la vie future. Cet Esprit a été créé par Dieu à l'origine.

---

[71] Voir J. DANIÉLOU, *Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: la doctrine des deux esprits*, dans *Dieu vivant*, 25 (1953), p. 127-136.

[72] J.P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, dans *RB*, 60 (1953), p. 63.

Cette doctrine a passé dans la théologie judéo-chrétienne. Nous en avons de multiples exemples. Le *Testament de Juda* dit que «deux Esprits s'occupent de l'homme, l'Esprit de vérité et l'Esprit de mensonge» (XX, 1). Le Pseudo-Barnabé parle d'anges au pluriel: «Il existe deux voies d'enseignement et d'autorité... À l'une sont préposés les anges de Dieu, conducteurs de lumière, à l'autre les anges de Satan» (XVIII, 1). Le texte grec de la *Didachè* parle des deux voies sans mentionner les deux anges. Mais le *Traité des deux voies* donne: «Il y a deux voies dans le monde,... auxquelles sont préposés deux anges, l'un de justice et l'autre d'iniquité» (I, 1) [73]. Il est clair que, dans tous ces passages, il s'agit de deux anges. Nous n'avons pas de transposition trinitaire de la doctrine essénienne.

Mais cela va être différent avec Hermas. C'est dans les *Préceptes* qu'il développe sa doctrine des deux Esprits. Il est question d'abord «de ne pas faire cohabiter une mauvaise conscience avec l'Esprit de vérité (πνεῦμα ἀληθείας) et de ne pas contrister l'Esprit auguste (σεμνός) et véridique» (III, 4). Le terme «Esprit de vérité» était dans le *Manuel de Discipline*; mais, par ailleurs, il désigne la Troisième Personne de la Trinité dans *Jo.*, 16, 13; l'expression «contrister l'Esprit saint» évoque *Eph.*, 4, 30. Plus loin il est question de «l'Esprit saint qui habite en toi» et auquel est opposé «l'esprit mauvais» (πονηρός) (V, 1, 2). Mais la suite présente l'opposition en termes différents: «Le Seigneur (κύριος) habite dans la patience et le diable dans la colère» (V, 1, 3). L'équivalence Esprit saint = Seigneur, que conteste Audet, est ici évidente.

Les expressions qui se rapportent à «l'ange de la justice» confirment cette impression dans la suite du passage. Il faut «croire à l'ange de la justice» (VI, 2, 6). Plus importante est l'expression: «Il est bon de s'attacher (ἀκολουθεῖν) à l'ange de la justice et de renoncer (ἀποτάξασθαι) à l'ange du mal» (VI, 2, 9). La seconde expression et celle qui est employée dans la renonciation baptismale à Satan. Or, la contre-partie de cette renonciation était l'adhésion au Christ, comme, chez Hermas, elle est adhésion à l'Esprit. Ce passage nous laisse entrevoir que ce rite chrétien pourrait avoir une origine essénienne. L'initiation essénienne comprenait des serments de rupture avec le monde du péché et d'engagement envers

---

[73] J. SCHLECHT, *De duabus viis*, Fribourg en Br., 1900, p. 8. [Nouvelle éd. par W. Rordorf et A. Tuilier, en appendice à *La doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, *SC* 248, p. 207.]

la communauté, qui sont l'expression de la doctrine des deux Esprits. Le rite chrétien sur ce point comme sur quelques autres paraît dépendre du rite essénien [74]. Et ceci serait une indication, dans la tradition liturgique même, de la transposition au Verbe ou à l'Esprit de la conception essénienne du Prince de lumière.

Un dernier texte est important pour montrer la distinction qu'Hermas établit entre l'Esprit saint comme personne divine et les esprits, c'est-à-dire les motions intérieures, qu'il produit dans l'âme. Il a parlé de celui que «le diable remplit de son esprit (πνεῦμα)» (XI, 3). Au contraire «tout esprit (πνεῦμα) donné par Dieu... possédant la force de la divinité, parle de son propre mouvement, car il vient d'en haut, de la puissance de l'Esprit divin (τὸ θεῖον πνεῦμα)... Quand un homme qui a en lui l'Esprit de Dieu entre dans une assemblée... alors l'ange de l'Esprit prophétique qui assiste cet homme le remplit et l'homme, ainsi rempli du Saint-Esprit, adresse à la foule les paroles que Dieu veut. Voilà donc comment se manifestera l'esprit de la divinité. Telle est donc cette puissance, à propos de l'esprit de la divinité du Seigneur» (XI, 5-10).

Ce texte distingue nettement deux plans de réalité. D'une part, il y a le mouvement de l'esprit, «donné par Dieu», «possédant la force de la divinité», «venant d'en haut, de la puissance de l'Esprit divin»; c'est «l'esprit de la divinité» dont on peut discerner le caractère divin à ses fruits. D'autre part, il y a celui qui donne cette motion et qui est appelé indifféremment «Dieu», «Esprit divin», «Ange de l'Esprit prophétique», «Seigneur». Cet Esprit est donc une réalité divine, puisqu'il est appelé Kyrios et Dieu — et c'est aussi une personne distincte, sans quoi il ne serait pas appelé Ange. Une fois de plus, le mot «ange» nous apparaît comme l'expression technique, empruntée au judaïsme, pour désigner les Personnes divines.

D'ailleurs, l'expression «ange de l'Esprit» nous est déjà connue. Nous avons vu que, dans l'*Ascension d'Isaïe*, elle désignait certainement la troisième Personne de la Trinité. L'objection qu'apporte Audet et qui est qu'Hermas nous dit que l'Esprit saint «sert» (λειτουργεῖ) Dieu (V, 1, 2) n'est pas valable, car on rencontre exactement la même idée dans l'*Ascension d'Isaïe*. Et par ailleurs, «Dieu» désigne couramment dans la littérature judéo-chrétienne la

[74] Voir J. DANIÉLOU, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne*, dans *RHPhR* 35, 1955 (= *La Bible et l'Orient*, Strasbourg, 1955) p. 105.

personne du Père. Il nous apparaît donc que, pour Hermas, la doctrine essénienne des deux anges a été reprise dans une perspective chrétienne, comme l'opposition du Saint-Esprit et du Démon. D'ailleurs, certaines expressions qu'a relevées Audet dans le *Manuel de Discipline*, où le Prince des lumières est appelé Esprit Saint, facilitaient cette transposition (*DSD*, IX, 3). Mais ceci ne signifie pas que, comme le dit Audet, il s'agisse chez Hermas de la même conception.

La chose est de conséquence pour la théologie trinitaire d'Hermas. Ce qui me paraît la caractériser est qu'il a emprunté la théologie du Verbe et celle de l'Esprit à deux schémas différents. Celle du Verbe est dans la ligne du septième Ange de l'apocalyptique, entouré des six archanges. Celle de l'Esprit est dans la ligne du Prince des lumières opposé à l'Ange des ténèbres, qui vient du *Manuel de discipline*. C'est là ce qui explique l'apparente incohérence de sa théologie. Il a une théologie du Verbe et une théologie de l'Esprit, l'une et l'autre judéo-chrétiennes, mais il n'a pas une théologie du Verbe et de l'Esprit. Et quand il parle à la fois de l'un et de l'autre, sa pensée est confuse, comme dans la *Cinquième Similitude*.

Il est intéressant de noter que le thème des deux anges et des deux voies a été repris et transposé dans un autre courant du judéo-christianisme, celui de l'ébionisme, mais dans une ligne toute différente. En premier lieu, «le Prince des lumières» n'est pas identifié au Saint-Esprit, mais au Christ; et, par ailleurs, il ne s'agit pas d'une doctrine trinitaire, mais au contraire d'une assimilation du Christ à un ange [75]. Épiphane décrit ainsi la doctrine ébionite: «Ils disent que le Christ a obtenu pour lot le siècle futur, et qu'au diable a été confié le siècle présent» (*Pan.*, XXX, 16, 2). Or, dans un texte que nous avons déjà cité, Épiphane ajoute que pour eux le Christ «n'est pas engendré du Dieu Père, mais créé comme un des archanges, et qu'il règne sur les anges et sur toutes les œuvres du Tout-Puissant» (*Pan.*, XXX, 16, 4).

Cette doctrine se retrouve sous ses différents aspects dans les écrits pseudo-clémentins. Dieu, ayant pensé que les hommes constitueraient deux catégories, «a établi pour chacune un lieu et un roi:... le bon roi a pour lot les bons, le mauvais, les méchants» (*Rec.*, III, 52, 4). Le premier est le roi du siècle à venir, le second, du monde présent (*Hom.*, XX, 2). Le monde est ainsi «divisé en

[75] Voir J.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 24.

deux cités, dont les rois sont opposés» (*Rec.*, II, 24, 1). La rencontre du Christ et de Satan est la rencontre du «roi de la piété» et du «roi éphémère». Mais, par ailleurs, le Christ n'est qu'un ange (*Rec.*, II, 42). C'est déjà à cette doctrine que l'*Épître aux Hébreux* répondait en disant que «ce n'est pas à des anges que Dieu a soumis le monde à venir» (2, 5).

La doctrine ébionite fusionne ainsi la tradition apocalyptique et la tradition essénienne. Le Christ est pour elle «le plus grand des archanges» (*Rec.*, II, 42, 5.8), c'est-à-dire qu'il est identifié à Michel; et par ailleurs il est «le roi de la piété» et identifié au «Prince des lumières». Les catégories de l'ébionisme sont les mêmes que celles du judéo-christianisme orthodoxe. Mais la théologie est différente. La doctrine ébionite reste purement et simplement la doctrine juive, avec un simple coloris chrétien; elle n'est aucunement trinitaire; le Christ n'y est pas Dieu. La doctrine d'Hermas et de l'*Ascension d'Isaïe* est, au contraire, une doctrine chrétienne qui utilise des catégories juives. Le problème n'est pas différent de celui qui opposera en milieu grec les ariens et les orthodoxes. Eunome sera un néo-platonicien qui utilise des termes chrétiens, tandis que Grégoire de Nysse sera un chrétien qui utilise des catégories néo-platoniciennes. Dans l'un et l'autre cas, si l'on s'arrête aux analogies de vocabulaire, on fausse radicalement les perspectives.

## LE GARDIEN DU TEMPLE

Le «Prince des lumières» essénien n'est pas, avec Gabriel, la seule figure angélique que les judéo-chrétiens aient assimilée à l'Esprit-Saint. On connaît la tradition du judaïsme tardif selon laquelle un ange gardait le Temple et l'abandonna lors de sa destruction par Titus [76]. Les chrétiens reprirent cette tradition et la rapprochèrent du thème de la déchirure du voile du Temple lors de la mort du Christ; c'est alors, selon eux, que l'ange abandonne le Temple [77]. La présence de l'ange était liée à celle de Iahweh, la *shekinah*. Quand le Temple est désaffecté, l'ange s'en éloigne.

Or les *Testaments des XII patriarches* présentent une version

[76] *II Bar.*, VI, 7-VIII, 2; JOSÈPHE, *Bell.*, VI, 5, 3 [300]; TACITE, *Hist.*, V, 13, 3.

[77] Voir J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 1953², p. 18-19; 1990³, p. 19-20. Les témoignages les plus anciens sont PSEUDO-CYPRIEN, *Adv. Jud.*, 4; MÉLITON, *Hom. Pasch.*, 98; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 42, 5.

de cette tradition où l'ange est remplacé par le Saint-Esprit. Elle apparaît dans le *Testament de Benjamin:* «Le voile (ἅπλωμα) du Temple sera déchiré et l'Esprit de Dieu descendra sur les nations comme un feu qui se répand» (IX, 4). On remarquera le mot ἅπλωμα pour désigner le voile du Temple [78]. Ce voile a été considéré comme le vêtement de l'ange du Temple [79]. C'est ce qui appert d'une expression de Méliton: «Le peuple ne s'étant pas déchiré, l'ange se déchira (περιεσχίσατο)» (*Hom. Pasch.*, 98). De Jonge note avec raison que «Méliton voit dans le voile du Temple le vêtement de l'ange qui y demeurait» [80]. Et il observe que «ce parallèle explique l'usage d'ἔνδυμα dans *Test. Lev.*, X, 3, où l'auteur des *Testaments* fait allusion au vêtement de l'ange ou au voile du Temple personnifié» [81].

Mais ceci n'est pas le point qui nous intéresse. Ce qui est remarquable, c'est que dans le *Testament de Benjamin,* il ne s'agit pas de l'ange, mais de l'Esprit de Dieu. Et l'expression montre que nous sommes certainement en présence de la conception chrétienne du Saint-Esprit. Car l'idée que le Saint-Esprit abandonne le Temple de Jérusalem pour se répandre comme un feu sur les nations est une allusion évidente à la Pentecôte. Ce texte est un de ceux qui témoignent du caractère chrétien de l'ouvrage. Nous retrouvons ici une ligne de l'angélologie du judaïsme tardif, à laquelle nous avons déjà fait allusion, celle qui montre la protection des anges sur Israël. De même que Michel lui donnait la Loi, un ange, peut-être Michel aussi, demeurait dans le Temple. Dans les deux cas, le judéo-christianisme a utilisé la doctrine en la christianisant [82].

D'ailleurs, le *Testament de Benjamin* n'est pas le seul texte où l'idée apparaisse. De Jonge en donne un autre [83], qui se rattache à un ouvrage pénétré de représentations juives, la *Didascalie des Apôtres:* «Quand il abandonna le peuple, il leur laissa leur Temple déserté, il déchira le voile, il en retira l'Esprit saint et il le répandit sur ceux qui crurent parmi les Gentils, car il a dit dans Joël: Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Il retira de ce peuple

---

[78] De même dans *Vit. Proph., Habac.*, I, 2. [Éd. et trad. par C.C. TORREY, Philadelphie, 1946.]

[79] Au sens de «nappe d'autel», ἐνδυτή est synonyme d'ἅπλωμα.

[80] M. DE JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 124.

[81] *Ibid.*, p. 124.

[82] Dans *Rec. Clem.*, I, 41, 3, nous lisons: «Le voile du Temple se déchira, comme s'il se lamentait sur la catastrophe imminente». L'allusion au vêtement et à l'ange paraît claire.

[83] M. DE JONGE, *op. cit.*, p. 124.

le Saint-Esprit et le pouvoir du Verbe et tout le ministère et il l'établit dans son Église»[84]. Le même thème apparaît chez Ephrem[85].

*
* *

Tels sont les thèmes strictement judéo-chrétiens de la christologie angélomorphique, c'est-à-dire ceux qui sont empruntés à l'angélologie du judaïsme tardif et où le Christ et l'Esprit-Saint sont désignés par des termes empruntés à l'angélologie pour évoquer leur nature éternelle et non leur mission. Nous laissons de côté tout ce qui concerne l'application au Christ du terme ἄγγελος, en tant qu'il est l'envoyé du Père. Cet emploi, qui se fonde sur l'Ancien Testament, sera fréquent jusqu'au V^e^ siècle. Il présentait des dangers de subordinatianisme et fut en effet utilisé en ce sens par les Ariens. Ceci amènera sa disparition. Cette longue histoire a été rapportée par Barbel. Mais elle ne concerne plus notre sujet.

---

[84] *Didascalie,* XXIII, 6, 6 (R.H. CONNOLLY, p. 199).
[85] EPHREM, *Comm. Diatessaron,* 21, 6 [Trad. L. Leloir, *SC*, 121, Paris, 1978, p. 378].

## CHAPITRE VI

# LES TITRES DU FILS DE DIEU

Un des traits de la théologie judéo-chrétienne est la grande diversité des expressions par lesquelles elle désigne le Fils de Dieu. Vincent Taylor, dans *The Names of Jesus*, a pu relever dans le Nouveau Testament quarante-deux titres ou noms. Justin donne à de nombreuses reprises des listes de ces titres. Et il est en cela l'héritier de *Testimonia* qui remontent à la communauté judéo-chrétienne. Parmi ces titres, il en est beaucoup qui se rattachent au Verbe dans sa mission terrestre. Nous les laisserons de côté, pour ne retenir que ceux qui désignent le Verbe préexistant. Déjà le Nouveau Testament en utilise plusieurs, tels que Fils de Dieu, Verbe, Sagesse. Ils seront repris par les judéo-chrétiens. Mais nous les laisserons aussi de côté comme relevant de la théologie néo-testamentaire. Nous retiendrons ici seulement quelques expressions sémitiques, qui ont été abandonnées par la suite et qui nous font connaître la richesse de la théologie proprement judéo-chrétienne du Verbe.

### LE NOM

La première de ces expressions, et l'une de celles qui ont été le plus tôt abandonnées, car elle était inintelligible et dangereuse en milieu grec, est celle qui désigne le Christ comme le «Nom» de Dieu. L'importance de cette désignation dans la communauté judéo-chrétienne primitive a été signalée par Cerfaux [1] et par Peterson [2] en particulier. Elle a été contestée par Audet, en ce qui concerne Hermas. Mais la découverte des manuscrits gnostiques de Nag Hammadi, et en particulier de l'*Évangile de Vérité,* lui a

[1] L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem (Act. II, 41-V, 42)*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 148-149.

[2] E. PETERSON, *Didaché cap. 9 e 10*, dans *Eph. Lit.* 58 (1944), p. 5-6 et 11.

apporté une éclatante confirmation [3]. Il faut désormais considérer qu'il s'agit d'un aspect essentiel de la théologie judéo-chrétienne.

Les origines de cette christologie sont bien entendu dans l'Ancien Testament. Le Nom (*schem*) y désigne fréquemment Iahweh en tant qu'il se manifeste. Le terme est particulièrement associé à la révélation que Dieu fait de lui-même (*Ex.*, 23, 21), à son habitation dans le Temple (*Deut.*, 12, 11). Il a les mêmes attributs que Iahweh, la sainteté et la gloire (*Tob.*, 8, 5) [4]. Mais cet usage du mot dans l'Ancien Testament ne suffit pas à expliquer son emploi christologique. Celui-ci suppose un développement de la théologie du Nom dans le judaïsme tardif. Ce développement semble en premier lieu en relation avec le caractère sacré conféré au tétragramme [5]. Le nom désigne Iahweh dans sa réalité ineffable. Il est ainsi un équivalent sémitique de ce que sera l'οὐσία divine pour les Grecs.

Mais il semble qu'il y ait plus. Dans le prolongement de la théologie de l'Ancien Testament, qui voyait dans le Nom la manifestation de Iahweh, l'expression en vient à désigner la Puissance par laquelle Dieu accomplit ses œuvres. Quispel a signalé un passage de *I Hénoch* où il est question du «Nom secret mentionné dans le serment» (LXIX, 14). Or «les secrets du serment» sont que «par lui le ciel fut suspendu avant que le monde fût créé et jusqu'à l'éternité. (Par ce serment), la terre a été établie sur les eaux... Par ce serment, la mer a été créée... les abîmes ont été affermis...» (LXIX, 16-19). Par ailleurs, «ce serment est affermi sur les esprits» (LXIX, 25). Le Nom et le Serment apparaissent ici comme les instruments de Dieu dans la création [6]. Le Nom joue le même rôle que le λόγος chez Philon. Mais pour Philon ὄνομα θεοῦ est un des noms du Logos [7]. Nous avons donc ici un développement parallèle à Philon, mais centré sur le Nom.

Ce développement se rattache au courant de l'apocalyptique juive. Toutefois, il importe de noter que les documents où le Nom prend le caractère d'une véritable hypostase sont assez tardifs, en particulier *III Hénoch* et l'*Apocalypse d'Abraham* [8]. Les textes de

[3] G. QUISPEL, dans H.C. PUECH, G. QUISPEL, W.C. VAN UNNIK, *The Jung Codex*, p. 68-78.

[4] Voir P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1954, p. 207-212.

[5] Voir H. BIETENHARD, art. ὄνομα, dans *TWNT*, V, 242-269; L. CERFAUX, *Le nom divin 'Kyrios' dans la Bible grecque*, dans *Recueil L. Cerfaux*, I, p. 113-172.

[6] Les *Jubilés* parlent du «serment par le Nom glorieux, honoré, grand, splendide, merveilleux et puissant, qui a fait le ciel et la terre» (XXXVI, 7).

[7] PHILON, *Conf.*, 146.

[8] G. QUISPEL, dans H.C. PUECH et al., *The Jung Codex*, p. 69-71.

Qumrân donnent une place importante au Nom comme expression de la puissance de Iahweh, mais sans les spéculations des apocalypses tardives [9]. Il paraît donc difficile de rendre compte par la gnose juive de la théologie judéo-chrétienne du Nom comme désignation du Christ. Cette théologie apparaît comme un développement original qui, à partir des données de l'Ancien Testament, reprises et étendues dans le milieu apocalyptique et essénien, constitue une christologie où le Nom est une personne distincte du Père. Mais il reste que son contexte est bien le judaïsme du temps.

Cette christologie du Nom paraît déjà amorcée dans le Nouveau Testament. D'une part, Cerfaux a remarqué que l'on rencontre fréquemment dans le Nouveau Testament des citations de l'Ancien où le Nom est mentionné. Ainsi, les *Actes* (15, 17) citent *Amos*, 9, 12: «Mon Nom a été invoqué (ἐπικέκληται) parmi les nations». Paul mentionne *Is.*, 52, 5 : «Le Nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les nations» (*Rom.*, 2, 24) et cite *Ex.*, 9, 16: «Que mon Nom soit annoncé par toute la terre» (*Rom.*, 9, 17). «Tout se passe, écrit Cerfaux, comme si, dans les passages messianiques familiers à la communauté primitive, on avait noté soigneusement les versets où le Nom est mis en vedette.» «On se demande si dans ces textes le Nom n'est pas comme un écho affaibli de l'hypostase du Verbe» [10].

Certes, dans ces diverses citations, le Nom peut ne représenter que Iahweh. Mais il serait curieux que ces textes aient été groupés dans les dossiers messianiques, si le Nom n'avait pas paru en relation avec le Christ. Or, il y a des passages où cette relation est explicite. Ainsi, nous voyons *Joël*, 3, 5: «Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé», cité dans *Act.*, 2, 21 (cf. 4, 12) avec un sens qui reste indéterminé. Mais le même texte est repris dans *Rom.*, 10, 12-13: «Le Christ est le même Seigneur (κύριος) de tous, étant riche envers tous ceux qui l'invoquent. Car: Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé». Il est clair qu'ici le Nom est celui du Christ. D'autre part, la citation d'*Is.*, 52, 5 est reprise dans l'*Épître de Polycarpe* avec une signification nettement christologique: «Suivez l'exemple du Seigneur... Malheur à celui qui fait blasphémer le Nom du Seigneur» (*Pol.*, X, 1-3).

Par ailleurs, C.-H. Dodd a montré que dans l'*Évangile de*

---

[9] *CDC*, XV, 3; XX, 34 Schechter [= B, II, 34 Dupont-Sommer]; *DSW*, XI, 2; XI, 14; XVIII, 6-8; *DST*, XI, 6; XII, 3.

[10] L. CERFAUX, *La première communauté...*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 149; p. 148.

*Jean* nous sommes en présence d'une élaboration théologique où le Nom en vient à désigner le Christ [11]. Le Christ manifeste le Nom du Père (*Jo.*, 17, 6). Mais cette manifestation est sa propre personne. Dodd peut écrire: «Si ce Nom de Dieu est le symbole de sa vraie nature, la révélation du Nom que fait le Christ est cette unité du Père et du Fils, à laquelle il rend témoignage» (*op. cit.*, p. 96). Par suite, quand le Père glorifie le Fils, il glorifie son Nom. Nous avons l'équivalence des deux formules: «Père, glorifie ton Nom» (12, 28) et: «Père, glorifie-moi» (17, 5). C'est essentiellement l'unité de nature entre le Père et le Fils qui est ici affirmée, mais également le fait que la Personne du Fils est la révélation, c'est-à-dire le Nom, du Père. Dodd remarque qu'une théologie analogue est sous-jacente à la citation que fait *Hebr.*, 2, 12 de *Ps.* 21, 23: «J'annoncerai ton Nom à mes frères». Jean, toutefois, a préféré à ὄνομα le terme λόγος, plus accessible aux Grecs. Le Nom est chez lui un vestige archaïque [12].

On remarquera enfin que nous rencontrons l'expression «le Nom» prise absolument dans un texte du Nouveau Testament dont le caractère judéo-chrétien est certain et qui est l'*Épître de Jacques*. D'une part, nous y trouvons l'expression: «Est-ce qu'ils ne blasphèment pas le beau Nom qui a été invoqué sur eux?» (2, 7). Le Nom est pris ici dans un contexte d'expressions que nous avons rencontrées dans les citations des *Testimonia*, ἐπικαλεῖν, βλασφημεῖν. Par ailleurs, il paraît bien qu'il y a une allusion au baptême et à l'invocation (épiclèse) des Trois Personnes [13]. Le Nom, ici, ne désigne donc pas la seule Personne du Verbe. Mais le passage est important pour le contexte baptismal où le Nom se trouve engagé. Or, c'est également dans un contexte cultuel que se trouve l'autre occurrence du Nom dans l'*Épître*: il s'agit d'une onction faite avec l'huile «dans le Nom» (5, 14). Telle est du moins la leçon de certains manuscrits, que son caractère archaïque peut faire préférer à la leçon plus commune «dans le Nom du Seigneur».

Ainsi, le Nouveau Testament nous permet déjà plusieurs remarques. Nous y trouvons d'une part le Nom, ou le Nom du Seigneur, utilisé dans un contexte cultuel à partir d'un certain

---

[11] C.-H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 95-96.

[12] On peut se demander si l'expression: «Le Verbe a habité parmi nous» (*Jo.*, 1, 14) ne repose pas sur une forme plus archaïque: «Le Nom a habité parmi nous». L'habitation, en effet, convient mieux au Nom qu'à la Parole.

[13] Sur l'origine juive de l'épiclèse, voir W.-O. OESTERLEY, *The Jewish background of the Christian Liturgy*, p. 220-228.

nombre d'expressions de l'Ancien Testament qui font partie des *Testimonia.* D'autre part, l'expression est appliquée au Fils et nous avons déjà l'amorce d'une spéculation dans cette ligne. Il reste toutefois que, chez Paul et chez Jean, «le Nom» paraît désigner la nature divine du Christ, qui lui est commune avec le Père et l'Esprit, plus que la Personne du Verbe dans sa propriété. Ce dernier aspect, qui nous intéresse maintenant, va être développé dans la théologie judéo-chrétienne. C'est d'elle qu'il relève, prolongement d'une réflexion archaïque antérieure à Paul et à Jean.

Dans l'*Épître de Clément,* les allusions au Nom apparaissent seulement dans la dernière partie, qui a un caractère liturgique. Or les formules liturgiques sont éminemment conservatrices. Nous sommes dans la continuité de ce que montrait le Nouveau Testament. Il est d'abord question d'«obéir à son Nom très-saint (παναγίῳ) et glorieux (ἐνδόξῳ)» (LVIII, 1). L'expression revient dans la prière liturgique finale: «Rends-nous soumis à ton Nom tout-puissant (*παντοκράτορι*) et très excellent (*παναρέτῳ*)» (LX, 4). La prière s'adresse au Père et le Nom désigne le Fils.

Le texte parle ensuite «d'avoir confiance (πεποιθότες) dans le Nom très saint de sa majesté» (LVIII, 1). Ceci est sans doute une allusion à *Is.,* 50, 10: «Ceux qui marchent dans les ténèbres, il n'est pas pour eux de lumière; ayez confiance dans le Nom du Seigneur». La chose est d'autant plus vraisemblable que l'influence de ce verset reparaît par la suite, où il est question du «passage des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la pleine connaissance de la gloire de son Nom» (LIX, 2). Le texte continue en passant au style direct et parle de «l'espérance en ton Nom, principe originel (ἀρχέγονον) de toute création» (LIX, 3). Jusqu'ici on pouvait hésiter à voir dans le Nom l'hypostase du Fils. Mais ici, cet ὄνομα ἀρχέγονον, ce Nom qui est l'ἀρχή de la création, paraît bien être le λόγος, qui est dans le principe (ἀρχή) selon Jean. On remarquera par ailleurs qu'il n'y a aucune allusion chez Clément au λόγος comme désignant la Personne divine du Christ [14].

Nous sommes ainsi conduits à considérer qu'il y a une défiance dans le milieu judéo-chrétien à l'égard du λόγος johannique — ou plus exactement que nous sommes en présence d'un état de la théologie plus archaïque, où la personne divine du Christ est dési-

[14] On peut rapprocher aussi *Did.,* X, 3: «Tu as créé l'univers à cause (ἕνεκεν) de ton Nom». E. PETERSON voit ici le Christ (*art. cit.,* p. 6). Voir aussi IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Eph.,* III, 1; *Ad Phil.,* X, 2.

gnée plus volontiers par l'hébraïsme ὄνομα. Le développement théologique de cette expression dans le judaïsme contemporain préparait cette utilisation. Pour les auteurs judéo-chrétiens, la théologie du Nom ne se situe pas seulement dans le prolongement de l'Ancien Testament, où il désigne la réalité divine dans son ensemble, mais dans celui du judaïsme tardif.

Cette conception du « Nom » comme puissance personnelle de Dieu qui porte la création va se retrouver dans un témoin capital pour la théologie du Nom, qui est le *Pasteur* d'Hermas. Nous y lisons : « La tour (l'Église) est fondée (τεθεμελίωται) sur la parole (ῥῆμα) du Nom tout-puissant (παντοκράτωρ) et glorieux (ἔνδοξος), elle est soutenue par la puissance invincible du Maître » (*Vis.*, III, 3, 5). On notera la similitude des expressions avec les textes cités de l'*Épître de Clément*. Le Nom est ἔνδοξος, παντοκράτωρ. Toutefois, dans l'expression « parole du Nom », il pourrait paraître que le Nom désigne la divinité elle-même, qui agit par sa Parole.

Or la comparaison avec d'autres textes d'Hermas paraît exclure cette hypothèse et nous autorise à voir dans « le Nom » la personne du Verbe. Nous lisons en effet dans un autre passage : « Le Nom du Fils de Dieu est grand et infini (ἀχώρητον), et il soutient (βαστάζει) le monde entier. Si donc toute la création est soutenue par le Fils de Dieu, que dire de ceux qu'il appelle, qui portent (φοροῦντας) le Nom du Fils de Dieu et marchent selon ses préceptes ? Tu vois qui sont ceux qu'il soutient (βαστάζει) ? Ce sont ceux qui portent (φοροῦντας) son Nom de tout leur cœur. Il s'est fait lui-même leur fondement (θεμέλιος) et les soutient joyeusement, parce qu'ils ne rougissent pas de porter son Nom » (*Sim.*, IX, 14, 5-6).

Ce texte est évidemment parallèle au précédent. L'expression θεμέλιος pour désigner le rôle du Nom comme fondement de la création est particulièrement caractéristique. Ceci nous autorise donc à interpréter « le Nom » de la même manière dans les deux cas. Or, dans le second cas, l'expression « le Nom du Fils de Dieu » désigne évidemment le Verbe. C'est lui aussi que désigne « le Nom » dans le premier cas. Or ceci est capital. En effet, dans l'expression « le Nom du Fils de Dieu », « le Nom » pourrait désigner seulement la puissance divine et non la personne. Mais on remarquera que le second passage vient de la *IX*[e] *Similitude*. Celle-ci est la seule partie de l'ouvrage où se trouve l'expression « le Nom du Fils de Dieu ». Or elle fait partie de la couche la plus récente du *Pasteur*. Elle atteste donc un milieu dans lequel l'expression « le Nom » n'était plus comprise et où on lui substitue une autre expression

qui a un caractère beaucoup plus banal. Audet a raison de voir dans «le Nom du Fils de Dieu» une expression secondaire, mais il a tort de ne pas reconnaître que, dans l'expression «le Nom de Dieu», le Nom est le Fils [15].

Une autre raison autorise à voir dans le Nom la désignation du Verbe lui-même dans les deux passages que nous avons cités: c'est le balancement d'expressions si caractéristique entre le thème du Nom qui porte le monde ou le chrétien et celui du Nom qui est porté par le chrétien. L'emploi des mots βαστάζειν et φορεῖν est très intéressant à relever, car ils se rattachent à deux contextes différents: un contexte cosmologique, celui de l'action de Dieu portant la création par son Verbe, et un contexte cultuel, celui de la réception du Nom par le baptême. Ainsi, la double origine de la théologie du Nom que nous avons rencontrée, l'origine cultuelle, qui vient de la communauté néo-testamentaire, et l'origine cosmologique, qui vient du bas-judaïsme, se trouve ici converger.

Mais ce qui nous importe d'abord, c'est que le balancement que nous relevons se retrouve ailleurs, et dans un contexte où il s'agit évidemment du Verbe. Nous savons qu'Irénée aime beaucoup les termes βαστάζειν (bajulare), φορεῖν (portare) pour désigner la saisie de Dieu par le chrétien. Or il écrit: «Le Seigneur venant manifestement dans son propre domaine et sa propre création le portant (bajulante), elle qui est portée par lui (bajulatur)...» (*Adv. Haer.*, V, 19, 1). Ceci est en rapport avec le symbolisme de la croix. Et nous verrons que la chose n'est pas sans importance. De toutes manières, le parallélisme avec Hermas est rigoureux. Le Nom qui porte le chrétien et qui est porté par lui est le même que le Verbe qui porte la création et qui est porté par elle.

Ceci permet alors d'interpréter dans le même sens une série de textes qui nous parlent de ceux qui «portent» le Nom. Nous rencontrons à plusieurs reprises chez Hermas cette expression remarquable. Ainsi, dans *Sim.*, IX, 14, 5-6, il est question de «ceux qui portent (φορεῖν) le Nom». Dans *Sim.*, IX, 13, 2 et 3, nous retrouvons l'expression «porter» (φορεῖν) le Nom, comme synonyme de «recevoir» le Nom. La *Sim.* VIII établit un lien entre «porter le Nom» et «confesser le Nom»: «Ils n'ont jamais renié Dieu et ils ont porté (ἐβάστασαν) le Nom avec joie» (*Sim.*, VIII, 10, 3). La *Sim.* IX iden-

[15] Cf. J.P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, dans *RB*, 60 (1953), p. 54, n. 1.

tifie «porter le nom» et être baptisé: «Si tu portes (φορεῖν) le Nom sans porter sa vertu, c'est en vain que tu porteras le Nom. Les pierres rejetées, ce sont les hommes qui ont porté le Nom, mais sans revêtir l'habit des vierges» (IX, 13, 2-3) [16].

Il est intéressant de rapprocher de ces passages un autre texte baptismal où intervient le Nom. Clément d'Alexandrie, dans les *Extraits de Théodote,* s'inspirant de l'usage que celui-ci fait du Nom — nous y reviendrons —, écrit: «Le fidèle porte, par le Christ, comme inscription, le Nom de Dieu, et comme effigie, l'Esprit» (86, 2). L'image est celle d'une pièce de monnaie. Le fidèle par le baptême est marqué d'une empreinte (σφραγίς). Le parallélisme entre le Nom de Dieu et l'Esprit nous conduit à voir dans l'expression «le Nom de Dieu», l'équivalent du Verbe de Dieu. Et en effet, pour Théodote, dont Clément s'inspire ici, le Nom est «la partie invisible (de Jésus), le Fils Monogène» (26, 1). D'ailleurs, Clément continue en disant que «celui qui a reçu le sceau (σφράγισμα) de la Vérité porte les marques (στίγματα) du Christ» (86, 2).

Il paraît bien que, dans tous ces passages, «le Nom» est en relation avec un aspect rituel. Ceci va nous conduire à un résultat important, où l'histoire liturgique va peut-être confirmer les données littéraires sur la désignation du Verbe par «le Nom». Dinkler a en effet dégagé un cas parallèle à propos de l'expression «porter la croix». Si Mathieu et Marc expriment l'idée de «porter» par λαμβάνειν ou αἴρειν, Luc donne βαστάζειν (14, 27). L'expression a une résonance liturgique. Dinkler pense qu'il peut s'agir de la *signatio* sur le front avec le signe + ou × [17]. De toutes façons, cet usage est attesté à date très ancienne [18]. Or, il paraît bien que le signe n'est que la reprise du signe *tau,* sous sa forme archaïque, qui était, d'après *Ézéchiel*, 9, 4, la marque de Iahweh, imposée sur le front des élus [19]. C'est à ce signe que fait allusion *Apoc, 7, 2.* Mais le *tau,* signe du nom divin, ne désigne plus désormais Iahweh, mais le Christ [20].

16 Voir aussi *Orac. Sib.*, VIII, 331.

17 E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen,* dans *Neutestam. Stud. für Rud. Bultmann,* p. 110-129.

18 J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie,* p. 76-96. [ID., *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris, 1961, p. 143-152.]

19 Voir J.L. TEICHER, *The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll,* dans *Vetus Testamentum* 5 (1955), p. 196-198: H. RAHNER, *Das mystische Tau,* dans *ZKT,* 75 (1953), p. 387-388 (art. repris dans *Symbole der Kirche,* Salzbourg, 1964, p. 406-432).

20 [Sur les traditions juives concernant le *tau,* dernière lettre de l'alphabet hébreu, symbole de la perfection et, chez les judéo-chrétiens, symbole de la croix dont on se signe le front, voir ORIGÈNE, *Select. Ezech.*, 9 (*PG* XIII, 801 A).]

Dès lors, dans les textes d'Hermas, où il est seulement question de «porter le Nom», il s'agit d'une *signatio* avec le signe qui désignait le Nom pour les Juifs, c'est-à-dire le *tau*. Mais celui-ci, désormais, renvoyait au Christ dont le Nom est la désignation. Quand la signification de ce signe, qui n'était compréhensible qu'à des Sémites, se fut perdue en milieu grec, on interpréta le *tau* soit comme désignant Χ(ριστός), sous la forme ×, soit comme symbolisant la croix, sous la forme +. C'est à ce moment que l'expression «porter la croix» vient remplacer «porter le Nom». Mais il n'en reste pas moins que le signe du *tau* serait dans son origine première associé au Nom de Iahweh en tant qu'il désigne le Christ. Il serait la traduction au niveau rituel de l'expression «porter le Nom». Il constituerait une attestation, sur le plan des institutions, de l'importance du Nom comme désignation du Christ dans la communauté judéo-chrétienne.

C'est encore dans un contexte baptismal que nous trouvons chez Hermas d'autres allusions au Nom, mais cette fois en rapport avec l'épiclèse. Il parle «des apostats... qui ont rougi du Nom du Seigneur invoqué (ἐπικληθέν) sur eux» (*Sim.*, VIII, 6, 4). Plus loin, Hermas parle de «ceux qui sont nommés (ἐπικαλούμενοι) du Nom du Seigneur» (IX, 14, 3). Nous avions plus haut une expression équivalente avec «ceux qui sont appelés (κεκλημένοι) du Nom du Seigneur» (VIII, 1, 1). Audet a sans doute raison de voir dans ces formules la reprise de formules de l'Ancien Testament. Ainsi, il est question dans *Isaïe* (43, 7) de «ceux qui sont nommés (ἐπικέκληνται) du Nom du Seigneur», et dans *Jérémie* (14, 9), de «ceux sur lesquels le Nom du Seigneur est invoqué» [21].

Le Nom n'est pas seulement lié aux formules baptismales, mais aussi à la liturgie eucharistique. Le texte capital se trouve dans la *Didachè*. Erik Peterson a montré que le rôle tenu par le Nom dans cet ouvrage est la marque de son caractère judéo-chrétien [22]. «Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint Nom que tu as fait habiter (κατεσκήνωσας) dans nos cœurs» (X, 2). Le lien du Nom et de la demeure (σκηνή) est conforme à l'Ancien Testament. Ainsi, nous lisons dans *Jérémie* : «J'ai établi là la demeure (κατεσκήνωσα) de mon Nom» (7, 12. Voir aussi *Ez.*, 43, 7;

[21] J.P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, dans *RB*, 60 (1953), p. 51.

[22] E. PETERSON, *Didaché cap. 9 e 10*, dans *Eph. Lit.*, 58 (1944), p. 5. Voir aussi sur ce texte A. GREFF, *Das älteste Paschârituale der Kirche, Did. 1-10 und das Johannesevangelium*, Paderborn, 1929, p. 90-104.

*Esdr.*, 6, 12). Nous avons donc ici encore l'adaptation judéo-chrétienne au Christ d'une formule que l'Ancien Testament applique à Iahweh [23]. Peterson écrit: «Le Nom de Dieu est une expression parfaitement adaptée dans un hymne judéo-chrétien pour désigner le mystère du Christ» (*art. cit.*, p. 11).

Il est difficile par ailleurs de ne pas rattacher l'expression à une invocation liturgique du Nom. Nous pouvons donc conclure, avec Peterson, que «la mention du Nom avait probablement la fonction d'une épiclèse dans la plus antique *fractio panis*» (*art. cit.*, p. 5). Nous remarquerons, par ailleurs, que la demeure est la catégorie sémitique la plus appropriée pour désigner l'Incarnation. C'est celle que l'évangéliste Jean utilise: «Il a habité (ἐσκήνωσε) parmi (ἐν) nous» (1, 14). La similitude avec notre expression montre que le terme «dans (ἐν) nos cœurs» peut parfaitement désigner la demeure eucharistique.

Les *Extraits de Théodote* présentent un exemple parallèle: «Le pain et l'huile sont sanctifiés (ἁγιάζεται) par la puissance (δυνάμει) du Nom» (82, 1). Le pain est ici le pain eucharistique. C'est l'invocation du Nom qui, par la puissance de celui-ci, consacre le pain. Nous avons ici encore affaire à une épiclèse [24]. On remarquera l'allusion à l'huile. Il convient sans doute d'y voir avec Sagnard l'huile de l'onction baptismale (*Extraits de Théodote,* SC, p. 207). Le lien du Nom et de l'huile se trouve dans l'*Épître de Jacques,* comme nous l'avons remarqué plus haut. Dans tous ces textes, l'usage du Nom paraît lié à l'épiclèse, comme il l'était tout à l'heure à la *signatio*.

On relèvera enfin un dernier groupe de textes où «le Nom» paraît désigner le Christ et qui sont en rapport avec la persécution: «le Nom» est la personne du Christ, en tant qu'il est «confessé». Les *Actes* parlent déjà de «souffrir des outrages à cause du Nom» (5, 41) [25]. Or, nous lisons dans Ignace: «Vous avez appris que je venais de Syrie enchaîné pour le Nom» (*Eph.*, I, 2) et plus loin: «Je suis enchaîné pour le Nom» (III, 1). Le Nom est également l'objet du message: Ignace parle d'hommes «qui portent partout le Nom» (VII, 1. Voir POLYCARPE, *Epist.*, VI, 3).

On retrouve des expressions analogues dans le *Pasteur* d'Hermas. Ainsi, dans la *Vision* III, il est question de «ceux qui se sont rendus agréables à Dieu et ont souffert pour le Nom» (III, 1, 9).

[23] Cf. R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, p. 67-68.
[24] Voir G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1946, p. 218-224.
[25] Même expression chez Basilide, d'après IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 24, 6.

L'expression revient deux fois ensuite (III, 2, 1). J.P. Audet opte pour la leçon τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ au lieu de τοῦ ὀνόματος pour ce dernier passage [26]. La seconde leçon, qui est la *lectio difficilior,* paraît devoir être préférée [27]. Par ailleurs, sa signification christologique apparaît ici encore, du fait que dans la *Similitude IX* elle alterne avec la leçon «le Nom du Fils de Dieu». Ainsi, dans *Sim.*, IX, 28, il est question d'abord de «ceux qui ont souffert pour le Nom du Fils de Dieu» (IX, 28, 2); le paragraphe suivant parle de «ceux qui ont souffert pour le Nom» (IX, 28, 3), puis à nouveau de «ceux qui ont souffert pour le Nom du Fils de Dieu» (IX, 28, 3); un peu plus loin enfin nous rencontrons l'alternance «ceux qui ont souffert pour le Nom» (IX, 28, 5) et «souffrir pour le Nom du Seigneur» (IX, 28, 6) [28].

Cette théologie du Nom comme désignation de la Personne divine du Christ nous est attestée par ailleurs à travers les formes qu'elle revêt dans les courants hétérodoxes qui supposent la doctrine judéo-chrétienne. Une remarque est nécessaire pour comprendre les formes que prendra la théologie du Nom dans ces courants: c'est l'importance de la prononciation matérielle ou de la structure alphabétique du Nom. Déjà dans la théologie juive, le «Nom» désigne la nature cachée de Dieu, Iahweh. Sous la forme Iao en particulier, la prononciation du Nom constitue en elle-même un pouvoir. On sait l'importance de ce nom dans les papyri magiques. De même, les lettres dont est composé Iao font l'objet de spéculations. On sait la place que ces spéculations sur les lettres des noms divins, identifiées aux στοιχεῖα de l'univers, tiendront dans la Kabbale. Mais ces spéculations apparaissent déjà dans le gnosticisme, chez Marc en particulier.

Toutefois, elles n'apparaissent pas encore dans le plus ancien et le plus important des textes gnostiques où se trouve la théologie du Nom, l'*Évangile de Vérité* retrouvé à Nag-Hammadi, qui est vraisemblablement de Valentin lui-même. Le Nom est la vertu agissante du Dieu, qui s'oppose au principe premier inaccessible. L'*Évangile de Vérité* est, pour notre propos, d'un intérêt tout à fait exceptionnel. D'une part, il contient une christologie du Nom plus explicite et plus développée qu'aucune autre. Par ailleurs, la couleur

---

[26] J.P. AUDET, *art. cit.*, p. 50-58.

[27] C'est elle que choisit M. WHITTAKER (*GCS*, p. 8, 24).

[28] Dans ces expressions, comme l'a bien vu J.P. AUDET (*art. cit.*, p. 54), Kyrios désigne le Père. Mais le Nom désigne le Fils.

gnostique est à peine marquée. Il témoigne ainsi d'une théologie judéo-chrétienne très pure. Quispel a pu écrire qu'il «établissait que les spéculations relatives au Nom remontaient finalement à des conceptions juives plus ou moins hétérodoxes qui avaient été introduites dans la Gnose dès le commencement du second siècle» [29]. Si, comme nous le pensons, c'est à travers une première élaboration judéo-chrétienne que ces spéculations juives ont été utilisées par Valentin, ceci permet de faire remonter cette élaboration à la fin du Ier siècle.

Malgré la longueur du passage, son importance exige que nous en donnions la traduction en entier. Il commence ainsi: «Or, la fin consiste à prendre connaissance (γνῶσις) de Celui qui est caché. Et celui-ci est le Père, de qui est sorti le Principe (et) vers qui retourneront tous ceux qui sont sortis de Lui et qui ont été manifestés pour la gloire et la joie de son Nom. Or, le Nom du Père est le Fils. C'est Lui (le Père) qui dans le Principe a donné nom à celui qui est sorti de Lui et était Lui-même, et qu'Il a engendré comme Fils. Il lui a donné son Nom, (le Nom) qui Lui appartenait — Lui, le Père, à qui sont toutes les choses existant auprès de Lui. Il a le Nom. Il a le Fils. Il est possible pour eux (les Éons) de le voir. Mais le Nom en revanche est invisible, car lui seul est le mystère de l'Invisible, destiné à parvenir aux oreilles qui en sont toutes remplies. Et, en effet, on ne prononce pas le Nom du Père, mais il se révèle par le Fils. Ainsi donc le Nom est grand» [30].

On voit la richesse de doctrine que contient déjà ce passage. D'une part, le Nom désigne l'essence divine, qui est invisible et ineffable. Quispel estime à juste titre que ceci se réfère à la doctrine juive du caractère caché du Nom divin, qui ne doit pas être prononcé. Mais ceci se développe en une théologie apophatique de l'incompréhensibilité divine. Ce point est déjà de grand intérêt. On sait en effet l'importance dans le gnosticisme de la doctrine du Dieu inconnu. On a voulu lui trouver des origines soit dans le platonisme, soit dans le mazdéisme. Mais notre texte rattache directement cette doctrine aux spéculations juives des premiers temps chrétiens. Ainsi, le Nom du Père est inaccessible. On notera les contacts de cette doctrine avec *Jo.*, 1, 18: «Personne n'a jamais vu Dieu».

---

[29] G. QUISPEL, dans H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, W.C. VAN UNNIK, *The Jung Codex*, p. 72.

[30] *Evangelium Veritatis*, 37, 37-38, 24. Trad. H.-Ch. Puech, dans H.-CH. PUECH et al., *The Jung Codex*, p. 37-39.

Mais cette essence ineffable du Père est manifestée aux hommes par le Fils. Le Père lui a donné le Nom. Ceci signifie que le Fils a la même nature que le Père. Aussi bien est-il dit qu'il «procède du Père» et qu'«il est le Père». Il n'y a donc pas de différence de nature entre le Père et le Fils. Non seulement le Fils possède le Nom, mais il est le Nom. Ceci nous fait avancer d'un pas. Le Nom ne désigne pas seulement Dieu en lui-même, mais en tant qu'il se manifeste; c'est le sens de l'expression dans l'Ancien Testament. Et ce Nom est une personne. Il désigne le Fils. Ceci constitue un troisième trait du Nom. Le Nom est identique à la personne. Ainsi le Nom désigne le Fils sous trois aspects à la fois : en tant qu'il a la nature divine, en tant que la nature divine est manifestée en lui, en tant qu'il est une personne distincte du Père.

Un point intéressant à noter ici est l'opposition entre le Père qui est invisible, et le Fils qui est visible. Ceci en effet est un trait de la théologie archaïque. C'est le fond de la doctrine de Justin: «On ne peut donner un nom au Père de l'Univers», écrit-il (*II Apol.*, VI, 1) [31]. C'est la raison pour laquelle toutes les théophanies de l'Ancien Testament sont attribuées au Verbe par Irénée. Le texte de Valentin reflète donc ici très exactement la théologie de son temps. Il nous aide même à en situer les origines dans le judéo-christianisme, car la désignation du Fils par le Nom donne à cette théologie un caractère archaïque. Chez Justin, elle est davantage hellénisée. Ceci amène à se poser la question de savoir si le gnosticisme ne repose pas finalement sur une théologie archaïque, de caractère judéo-chrétien, marquée par la spéculation juive.

La suite du passage développe les mêmes vues. «Puisque le Père est inengendré, c'est Lui seul qui l'a engendré pour Lui comme Nom avant qu'Il eût produit les Éons, afin que le Nom du Père fût au-dessus de leur tête comme Seigneur, celui qui est le Nom authentique, ferme par son autorité, par sa puissance parfaite. Car ni ce Nom n'appartient aux mots (λέξεις), ni aux appellations Son Nom, mais il est invisible. A lui seul il a donné le Nom, étant le seul qui le voit, étant seul capable de lui donner le Nom. En effet, l'Inengendré n'a pas de nom. Car quel nom lui donnera-t-on, (à) Celui qui n'est pas devenu? Au contraire celui qui est devenu est devenu avec son nom. Et il est le seul qui le connaît, et c'est à lui seul qu'il appartenait au Père de donner un nom. Le

[31] Voir aussi JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 11 : «Il n'est pas possible de nommer le Dieu ineffable».

Fils est Son Nom. Il ne l'a donc pas caché dans le secret, mais le Fils était: (à lui) seul Il donnait le Nom. Ainsi le Nom est celui du Père, de même que le Nom du Père est le Fils» [32].

On notera d'abord la nette distinction entre les noms, au sens ordinaire du mot, qui sont des désignations données par les hommes, et le Nom dont il est ici question, lequel est une réalité cachée. En second lieu, Valentin remarque qu'à proprement parler le Père n'a pas de Nom. C'est proprement le Fils qui est son Nom. La suite précise ce point: «Qu'est-ce que le Nom? C'est lui le Nom authentique; il est en effet le Nom venant du Père, car c'est lui qui est le Nom propre... Il n'y a personne d'autre à qui Il l'ait donné. Mais il était innommable, indicible, jusqu'au moment où Lui, Celui qui est parfait, l'a exprimé seul... Quand donc il Lui a plu que Son Fils bien-aimé serait son Nom et (quand) il lui donna ce Nom, celui qui est sorti de la profondeur a parlé de ses secrets» (40, 4-40, 28).

Nous avons bien ici le développement d'une théologie du Nom remarquablement élaborée. D'une part le Nom est celui du Père: c'est le Nom propre (κύριος). Il est donc d'un autre ordre que tous les Éons. Il exprime parfaitement le Père. Mais, par ailleurs, il est distinct de lui. Car le Père est ineffable. Dès lors qu'il s'exprime, cette expression, le Nom, est une hypostase subsistante [33]. Ce qui caractérise toutefois la pensée de notre texte, c'est que le Nom y apparaît non comme instrument de création, mais comme médiateur de révélation. Ceci est dans la ligne de la gnose, mais d'une gnose qui n'a rien d'hétérodoxe, puisqu'on trouve des expressions parallèles dans Justin et jusque dans l'Évangile johannique.

La théologie du Nom dans l'*Évangile de Vérité* repose donc sur une théologie judéo-chrétienne déjà élaborée, dont nous avons trouvé l'écho dans Hermas et *I Clément.* Mais en même temps elle présente des données propres. G. Quispel a montré ses relations avec l'*Apocalypse d'Abraham* en particulier. Nous pensons donc qu'en plus de la théologie judéo-chrétienne, l'*Évangile de Vérité* présente des influences directes du judaïsme contemporain, que

[32] *Evangelium veritatis,* 38, 32-39, 26; trad. fr., *op. cit.*, p. 39-41.

[33] «Le Nom est dans ce texte une manifestation de Dieu, une hypostase subsistante qui joue le rôle de médiateur de la Révélation» (G. QUISPEL, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie,* dans *Evang. Theol.*, 14 (1954), p. 484).

nous ne trouvions pas dans la théologie du Nom du judéo-christianisme orthodoxe. Ces spéculations se rattachent à l'ésotérisme juif du second siècle, celui où s'élaborent les doctrines que nous retrouverons dans le *Talmud* et qui préparent la *Kabbale*. L'écho de ces spéculations apparaîtra plus distinct encore dans les ouvrages gnostiques postérieurs.

Or, cette doctrine va être développée dans des sens divers par les disciples du Maître. Chez Marc le Mage, elle prend la forme étrange d'une symbolique des lettres : les lettres (στοιχεῖα) sont identiques aux éléments (στοιχεῖα) du Tout ; par suite, les noms que composent les lettres deviennent significatifs de la nature des choses. La génération du Verbe est «l'énonciation du Nom» (ἐκφώνησις τοῦ ὀνόματος) (*Adv. haer.*, I, 14, 1). Ce Nom lui-même est composé de lettres qui constituent d'autres noms. Ainsi se déploie le plérôme des êtres. Le Nom du Logos, qui contient le plérôme des êtres, est nécessairement le Nom qui contient le plérôme de lettres. On le désigne ou par A et Ω, la première et la dernière lettre — ou par περιστερά, dont la somme numérique forme 801, c'est-à-dire le nombre désigné par A′ plus le nombre désigné par Ω′. Quant au nom de 'Ιησοῦς, il est le nom inexprimable du Sauveur. Il est composé de six lettres, ce qui est bien entendu symbolique [34]. Il désigne le Jésus terrestre (I, 15, 2). Mais celui-ci est la manifestation au niveau terrestre du Logos. Et ceci s'exprime par la descente de la colombe, la περιστερά, expression du Logos, sur Jésus au baptême (I, 15, 3) [35].

Il faut dégager dans cette doctrine plusieurs stades de pensée. Il y a, au point de départ, des données judéo-chrétiennes et singulièrement la doctrine du Christ comme le Nom dans sa réalité de Logos énoncé par le Père [36]. Par ailleurs, nous retrouvons ici les vues sur le nom de Jésus en tant qu'il désigne le Verbe dans son revêtement charnel. En second lieu, nous sommes en présence d'une spéculation sur les lettres et les nombres, qui constitue une technique propre à l'époque et se retrouve ailleurs. Elle persistera dans la Kabbale, dont Scholem a montré les attaches avec l'apoca-

[34] Voir A. DUPONT-SOMMER, *La doctrine mystique de la lettre waw*, Paris, 1946, p. 40-55.

[35] Voir l'analyse de F. M. SAGNARD, dans *Extraits de Théodote*, SC, 23, p. 217-219. Mais elle simplifie à l'excès les données de Marc.

[36] Voir aussi la formule de «rédemption» : «Le Nom, caché à toute Déité, Seigneurie et Vérité, que Jésus de Nazareth a revêtu dans les cercles de lumière du Christ, qui vit par l'Esprit Saint...» (*Adv. haer.*, I, 21, 3).

lyptique juive. Ce sont donc ici encore des données judéo-chrétiennes, mais de caractère aberrant. Enfin, tout ceci est transposé par Marc dans une doctrine gnostique où les lettres désignent la structure valentinienne du monde: le plérôme, la naissance du monde d'en-bas, la descente du Sauveur, la distinction du Logos et du Jésus terrestre. Ce dernier aspect ne nous intéresse pas. Mais les premiers rentrent dans notre étude à laquelle ils apportent un complément.

Il en est de même des *Extraits de Théodote*. Nous lisons: «Au commencement, les anges ont été baptisés dans la rédemption du Nom qui est descendu sur Jésus, sous la forme d'une colombe, et qui l'a racheté. Car Jésus aussi avait besoin de rédemption» (22, 6-7; *SC*, p. 102). Nous connaissons déjà l'identification du Nom et de la colombe, et ici le Nom est clairement le Fils lui-même. Plus haut, il était dit que «nous possédons nous aussi le Nom», nécessaire pour entrer dans le Plérôme (22, 4). On notera le contexte baptismal. Ce sont encore les expressions de Marc que nous rencontrons plus loin: «La partie visible de Jésus était la Sagesse et l'Église des semences supérieures dont il s'est enveloppé par l'élément charnel, comme dit Théodote. La partie invisible est le Nom, qui est le Fils Monogène» (26, 1). On notera que Jésus est ici encore le nom du Fils en tant qu'il se manifeste hors du Plérôme.

La suite apporte un élément important. «Le grand-prêtre, en entrant à l'intérieur du Second Voile, abandonnait la plaque d'or près de l'autel des parfums; lui-même entrait en silence, ayant le Nom gravé dans son cœur» (27, 1). Ceci est de Clément, mais inspiré de Théodote. Or, le Nom est ici le Tétragramme sacré, c'est-à-dire Iahweh ou Iao. Nous avons l'identification du Nom, au sens de l'Ancien Testament, et de la Personne du Fils. La théologie du Nom est ici pleinement explicitée. Or, elle l'est par Clément. Nous ne sommes pas dans le gnosticisme, mais dans un développement judéo-chrétien orthodoxe. Clément continue: «Il indiquait par là l'abandon du corps qui, semblable à la plaque d'or, est devenu pur et léger par la purification de l'âme, de ce corps où s'est gravé l'éclat de la piété grâce auquel le grand-prêtre, enveloppé du Nom, a été connu des Anges et des Archanges» (27, 1). Le Nom est ici la vertu du Logos dont le grand-prêtre, c'est-à-dire l'âme du pneumatique, est enveloppé. Le contexte baptismal est toujours sous-jacent.

Un nouvel élément est apporté alors: «Dépassant l'enseignement angélique et le Nom enseigné par l'Écriture, (l'âme) en vient

à la connaissance et à la saisie des réalités» (27, 5). Nous avons ici une relation entre le Nom, dans sa matérialité, et la réalité qu'il signifie et qui est le Fils. Ainsi le lien apparaît-il entre la prononciation matérielle du Nom et la connaissance du Nom en lui-même. Ceci vient compléter ce que nous notions plus haut à propos du contexte cultuel du Nom. La prononciation du Nom a une efficience dans le sacrement. Le Nom est à la fois connaissance et pouvoir. Mais cette valeur du Nom écrit est simplement le reflet du Nom réel, qui est le Fils lui-même. On voit que le Nom se prêtait à marquer un ensemble de relations très riches. Cette doctrine se retrouve ailleurs dans Clément. On notera en particulier ce passage à propos du tétragramme gravé sur le diadème du grand prêtre: «Le Nom gravé sur la lame d'or est jugé digne d'être au-dessus de toute principauté et puissance (cf. *Eph.*, 1, 21; *Phil.*, 2, 9). Il est gravé à cause de... sa venue visible. Il est appelé Nom de Dieu, parce que c'est en contemplant la bonté du Père que le Fils agit, appelé Dieu Sauveur, lui qui est le principe de toutes choses, principe formé à l'image du Dieu invisible, le premier et avant tous les siècles, et qui a imprimé sa marque sur tout ce qui a été fait après lui» (*Strom.*, V, 6, 38, 6-7; *GCS*, 352-353). Ici, le Nom est clairement le Fils, parfaite expression du Père et qui est imprimé sur toutes choses.

Mais revenons à Théodote et à la conception gnostique: «Les Éons reconnurent que ce qu'ils sont, ils le sont par la grâce du Père: Nom innommable (ὄνομα ἀνονόμαστον), Forme et Gnose. Mais l'Éon qui voulait saisir ce qui est au-dessus de la Connaissance est tombé dans l'ignorance et l'absence de Forme. Par suite, il a opéré un vide de connaissance, qui est l'ombre du Nom, c'est-à-dire du Fils, Forme des Éons. Ainsi le nom partiel de chacun des Éons est la perte du Nom» (31, 3-4). Nous retrouvons ici Marc. Le Nom est le Fils, forme du Plérôme. Mais le Nom (l'A-Ω), se brise dans la multitude des lettres qui sont les divers Éons. Il est remarquable de voir Clément opérer lui-même ici ce qui est l'objet de notre travail et discerner dans son étude de Théodote les éléments de théologie traditionnelle qu'il reprend à son compte et qui sont la doctrine judéo-chrétienne du Nom — et par ailleurs la doctrine spécifiquement gnostique de la chute de Sophia hors du Plérôme et de la brisure du Nom dans la diversité des Éons [37].

[37] «Le Nom» apparaît comme un des Éons dans l'*Apophasis Megalè* (HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 12, 2).

## LA LOI ET L'ALLIANCE

Le Nom n'est pas la seule expression d'origine sémitique que le judéo-christianisme a appliquée au Verbe. Nous en étudierons ici quelques autres. La première est νόμος, la Loi, qui traduit l'hébreu *torah*. On n'oubliera pas que la Torah est moins pour les Juifs le recueil même des ordonnances divines que l'acte par lequel Dieu prescrit. Le terme est ainsi assez voisin de la Parole, *dabar*. Dans le judaïsme contemporain du Christ, la Torah est considérée comme une réalité divine, préexistante au monde [38]. Le rouleau qui la contient sera dans la Synagogue l'objet d'un véritable culte : il est comme le sacrement visible de la présence de la Parole divine. Pour le Juif, la Torah est la véritable Incarnation, comme le sera le Koran pour les Musulmans [39].

Il faut ajouter que l'identité du Logos et du Nomos avait été déjà affirmée avant le christianisme par Philon. Goodenough, qui a consacré quelques pages à la question, écrit que « l'identification du Verbe et de la Loi est complète » [40]. Ainsi dans le *De Josepho* : « Celui qui cherche n'est pas un homme, mais Dieu, Verbe ou Loi divine (θεῖος νόμος) » (174). De même, Loi divine et Parole divine sont identifiées comme présence actuelle de Dieu (*Quaest. Gen.*, V, 140). Spécialement intéressant est le *De plant.*, 8. Le texte reçu porte : « C'est le Verbe (λόγος) infini du Dieu éternel qui est le soutien très fort et très solide de l'Univers ». Ce texte est cité sous cette forme par Eusèbe (*Praep. Ev.*, VII, 13, 4). Mais tous les manuscrits de Philon donnent νόμος au lieu de λόγος. Goodenough préfère cette leçon, avec raison, semble-t-il [41]. De toute manière, l'hésitation même indique la synonymie des deux expressions dans un contexte par ailleurs très clair. Il est vraisemblable qu'Eusèbe aura corrigé l'archaïsme νόμος par λόγος.

Il n'est donc pas étonnant que νόμος serve à désigner le Fils

[38] *Jubilés*, III, 10 ; *Testaments des XII Patriarches, Aser*, II, 10. Voir J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, p. 250 ; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, 353-356.

[39] E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, IV, New York, 1954, p. 99-144.

[40] E.R. GOODENOUGH, *By Light Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935, p. 58.

[41] *Ibid.*, p. 57.

de Dieu dans la théologie judéo-chrétienne [42]. Ceci n'est pas d'ailleurs en dépendance de Philon, mais constitue un développement parallèle, à partir des spéculations des apocalypses sur la Torah. Jules Lebreton a rassemblé quelques-uns des passages où se trouve cette identification [43]. Leur origine même indique bien le caractère judéo-chrétien de celle-ci. Un premier passage se trouve chez Hermas. Il s'agit de la vision d'un saule immense: «Ce grand arbre, qui couvre de son ombre des plaines, des montagnes et toute la terre, c'est la Loi de Dieu (νόμος Θεοῦ) donnée au monde entier. Et cette Loi, c'est le Fils de Dieu, prêché jusqu'aux extrémités de la terre» (*Sim.*, VIII, 3, 2). Le texte ne saurait être plus explicite. La Loi est le nom du Fils de Dieu. Il est clair que nous avons ici un archaïsme, où νόμος tient lieu de λόγος, qui n'apparaît jamais dans le *Pasteur*.

Un second texte de caractère archaïque nous donne la même assimilation: c'est le *Kérygme de Pierre*, cité par Clément d'Alexandrie. Celui-ci écrit: «Dans le *Kérygme de Pierre*, tu trouveras le Seigneur appelé Loi et Verbe (νόμος καὶ λόγος)» (*Strom.*, I, 29, 182; *GCS*, 112, 3). Et dans un autre passage: «Le Seigneur est appelé lui-même Loi et Verbe, selon Pierre dans le *Kérygme* — et aussi selon le Prophète qui écrit: La Loi (νόμος) sortira de Sion et la Parole de Dieu de Jérusalem (*Is.*, 2, 3)» (*Eclog. proph.*, LVIII; *GCS*, 154). Le texte d'Isaïe est intéressant à relever. Car il fait partie des *Testimonia* primitifs. En effet, nous retrouvons dans Justin le Seigneur appelé νόμος avec référence au même verset [44]. Ainsi, dans *Dial.*, XXIV, 1: «Il y a maintenant une autre Alliance; une autre Loi est sortie de Sion, Jésus-Christ». (Je ponctue comme le manuscrit C; certains rattachent «Jésus-Christ» à la phrase suivante, mais ceci paraît une *lectio facilior.*) C'est encore au même verset que se réfère plus loin Justin: «Il était annoncé que le Christ, Fils de Dieu, devait venir, Loi (νόμος) éternelle et Alliance nouvelle pour le monde entier» (*Dial.*, XLIII, 1).

On remarquera que le Christ est appelé ici à la fois Loi et Alliance (διαθήκη). Ceci se trouvait déjà dans *Dial.*, XI, 2: «Pour nous le Christ nous a été donné, Loi éternelle et définitive (τελευταῖος), Alliance inébranlable après laquelle il n'y a plus ni

---

[42] L'idée se trouve déjà, mais non explicitement, dans saint Paul. W.-D. DAVIES peut écrire: «Paul considère Jésus comme la Torah de Dieu, non seulement au sens où ses paroles seraient un νόμος, mais en tant que lui-même dans sa totalité est une révélation de Dieu et de sa volonté à l'homme» (*Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948, p. 149).

[43] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, p. 648-650.

[44] Voir C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955, p. 325-329.

lois, ni préceptes, ni commandements» [45]. Cette conception du Christ comme Alliance se retrouve à plusieurs reprises dans Justin: «La nouvelle Alliance (καινὴ διαθήκη), dont l'établissement était annoncé depuis longtemps par Dieu, était désormais présente, c'est-à-dire lui-même, le Christ» (*Dial.*, LI, 3). Il est intéressant d'observer que l'expression est déjà appliquée à la personne du Christ par l'*Épître de Barnabé*, qui cite *Is.*, 42, 6: «J'ai fait de toi l'Alliance d'un peuple» (XIV, 7). Le texte d'Isaïe appliquant à la personne du Serviteur le mot Alliance justifiait son application au Christ. A propos du même texte d'Isaïe, Justin écrit: «Qu'est-ce que l'Alliance de Dieu? N'est-ce pas le Christ?» (*Dial.*, CXXII, 6. Voir aussi CXVIII, 3; CXXII, 3 et 5).

On a remarqué que la conception du Christ introduisant une Alliance nouvelle et apportant la Loi définitive était courante dans le Nouveau Testament [46]. Mais l'intérêt des textes que nous avons cités est qu'ils présentent un élément de plus, l'identification du Fils de Dieu à la Loi et à l'Alliance. Or ceci peut difficilement s'expliquer sans une influence autre que celle de l'Ancien Testament et qui est celle du judaïsme apocalyptique, dans lequel la Loi devenait une sorte d'hypostase. Ceci ne veut pas dire que les versets d'*Isaïe* ne soient pas à la base de nos textes. Mais ceux-ci sont précisément une spéculation chrétienne sur la Bible à partir de catégories du judaïsme post-biblique. Or c'est là la définition même de la théologie judéo-chrétienne.

La désignation du Christ comme Loi se continuera chez les derniers écrivains du second siècle, en dépendance du même contexte. Méliton écrit dans son Homélie pascale: «Quand il juge, il est Loi» (9). Irénée applique à la génération du Verbe le *Ps.* 77, 5: «Il a suscité un témoignage (μαρτύριον) en Jacob et il a établi une Loi (νόμος) en Israël» (*Adv. haer.*, III, 16, 3. Voir III, 10, 5). Plus loin encore, il cite *Is.*, 2, 3 et identifie «la Loi de liberté» au «Verbe de Dieu annoncé à toute la terre» (*Adv. haer.*, IV, 34, 4). Ce dernier passage est particulièrement intéressant, parce que le thème de la Loi désignant le Verbe accompagne celui de la charrue, figure de la croix, d'après *Is.*, 2, 4 [47]. Nous avons là une attestation nouvelle de la place importante qu'a tenue ce chapitre d'Isaïe dans les *Testimonia* de l'Église antique.

[45] Voir aussi XI, 4. PHILON voit dans διαθήκη un nom du Logos (*Somn.* II, 237).

[46] C.-A. BUGGE, *Das Gesetz und Christus*, dans *ZNW*, 4 (1903), p. 89-110.

[47] Voir J. DANIÉLOU, *La charrue figure de la croix*, dans *RSR*, 42 (1954), p. 193-204. [ID., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 95-107].

Enfin, Clément d'Alexandrie écrira dans les *Stromates:* «Celui qui gouverne tout... et qui est réellement Loi (νόμος), Destin (θεσμός) et Verbe éternel,... celui-là, c'est en réalité le Fils unique» (VII, 3, 16, 5-6; voir aussi *Protr.*, I, 2, 3-4).

## LE PRINCIPE ET LE JOUR

D'autres titres du Verbe se rattachent dans la théologie judéo-chrétienne aux spéculations sur l'*Hexaméron*. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de signaler l'importance de ces spéculations pour l'époque qui nous occupe. Elles constituent un des lieux essentiels de la théologie du Verbe. Deux expressions sont ici intéressantes. La première est celle qui désigne celui-ci comme ἀρχή. Elle apparaît dans les *Eclogae propheticae* de Clément d'Alexandrie, dont nous avons dit qu'elles contenaient une tradition judéo-chrétienne. Clément entreprend de montrer que «le Fils est ἀρχή» (IV, 1). Je n'insiste pas sur la démonstration compliquée qu'il donne, à partir d'un texte d'Osée. Ce qui nous intéresse est que le début des *Eclogae* contient des fragments d'exégèse de l'*Hexaméron* et que c'est dans ce contexte qu'il faut sûrement interpréter le texte [48].

D'ailleurs, ceci nous est confirmé par un autre passage de Clément. Nous lisons en effet: «'Unique est réellement Dieu, qui a fait un principe (ἀρχή) de toutes choses', comme l'écrit Pierre, désignant le Fils premier-né et se référant évidemment à: Au commencement (ἐν ἀρχῇ) Dieu fit le ciel et la terre» (*Strom.*, VI, 7, 58; *GCS*, 461). Clément se réfère ici au *Kérygme de Pierre*, auquel il rapportait plus haut la citation (VI, 5, 39; *GCS*, 451). Or le *Kérygme de Pierre* est cet ouvrage du début du second siècle, où nous avons déjà trouvé le titre νόμος donné au Fils.

Nous avons d'ailleurs un autre texte dont les sources judéo-chrétiennes paraissent certaines et où le Verbe est appelé ἀρχή. Il est de Théophile d'Antioche: «Or Dieu engendra son Verbe... et le produisit avec sa Sagesse avant toute chose... On l'appelle ἀρχή, parce qu'il est le Principe et le Maître de tout ce qui a été créé par lui» (II, 10). Le sens est très proche de Clément, où ἀρχή évoque l'idée de principat.

Or Théophile se réfère à *Gen.*, 1, 1: «Moïse, qui vivait bien des années avant Salomon — ou plutôt le Verbe de Dieu se servant de lui comme d'un instrument — dit: Dans le Principe (ἐν ἀρχῇ)

---

[48] On se souviendra que le Christ est appelé ἀρχὴ τῆς κτίσεως dans *Apoc.*, 3, 14.

furent créés par Dieu le ciel et la terre. Ses premiers mots sont pour le Principe et la création... Pour que le véritable Dieu soit connu par ses œuvres, pour qu'on sache que, dans son Verbe, Dieu a fait le ciel et la terre, il dit : Dans le Principe furent créés par Dieu le ciel et la terre» (II, 10; cf. I, 3). Nous avons ici une tradition antérieure à Clément, qui se rattache au judéo-christianisme syrien, et où nous rencontrons déjà cette exégèse du début de la *Genèse*. Elle impliquera aussi le mot de la Sagesse dans *Prov.*, 8, 22 : «Dieu m'a créée principe (ἀρχή) de ses voies», auquel se réfère Justin (*Dial.*, LXI, 1 ; LXII, 4).

Ces spéculations seront reprises à leur tour par les gnostiques. Mais ils prétendent retrouver les données de leur système à travers cette exégèse. Ainsi, Irénée nous donne un spécimen de l'exégèse marcosienne du verset de la *Genèse* que nous venons de voir interprété par Clément et par Théophile : «Moïse, disent-ils, abordant la question de la création, montre aussitôt dans le Principe (ἀρχή) la Mère de l'Univers : Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre. Ayant nommé ces quatre choses, Dieu, le Principe, le ciel, la terre, il a vu en elles la tétrade, comme ils disent» (*Adv. haer.*, I, 18, 1). On voit qu'ici également ἀρχή est considéré comme une catégorie personnelle. Ceci est emprunté par le gnosticisme à l'exégèse juive et judéo-chrétienne.

Cette interprétation du *bereshîth* comme désignant une hypostase divine est évidemment d'origine juive. Elle est déjà dans *Prov.*, 8, 22, où la Sagesse est appelée ἀρχή. Le Targum de Jérusalem rapporte également *bereshîth* à la *hokmâ*, la Sagesse préexistante. Mais il y a plus curieux. Ariston de Pella, dans le *Dialogue de Jason et de Papiscus*, déclare, selon saint Jérôme [51], que, en hébreu, le premier verset de la Genèse est lu : «In filio fecit Deus coelum et terram». Ariston, nous le savons par Origène, est un judéo-chrétien. Irénée de son côté traduit le même verset : «Le fils au commencement ; Dieu créa ensuite le ciel et la terre» (*Dém.*, 43). Le P. Smith a proposé récemment de lire : «Au commencement Dieu créa un fils, ensuite le ciel et la terre» [52]. Tertullien écrit de son côté : «Certains disent que la Genèse en hébreu commence ainsi : Au commencement Dieu s'est fait un fils» (*Adv. Prax.*, V, 1) [53].

[51] JÉRÔME, *Quaest. heb. Gen.*, I, 1 (*PL*, XXIII, 937).

[52] J.P. SMITH, *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus*, dans *Biblica*, 38 (1957), p. 24-34. [Interprétation adoptée par L. Froidevaux, dans IRÉNÉE, *Démonstration* (*SC* 62, p. 100).]

[53] E. EVANS, *Tertullian's Treatise Adv. Praxean*, Londres, 1948, p. 209.

Enfin, Hilaire écrit: «Bresith verbum hebraïcum est. Id tres significantias in se habet, id est et in principio, et in capite, et in filio» (*Tract. Psalm.*, II, 2).

D'où vient cette traduction de *reshîth* par «fils»? Il est curieux de rapprocher le texte d'Hilaire de l'interprétation qu'a donnée Burney [54] de *Col.*, 1, 15-18 et qu'a rappelée Davies [55]. Burney voit dans le texte de Paul une exégèse des différents sens de *reshîth.* Ces sens sont commencement (πρὸ πάντων), tête (κεφαλή), premier-né (πρωτότοκος). On notera que le Christ est également appelé ἀρχή. Or on voit que les trois sens donnés par Paul sont les mêmes que ceux que nous trouvions dans Hilaire. Il est impossible qu'une même tradition rabbinique ne soit pas derrière l'un et l'autre passage. Du coup, l'équivalence d'ἀρχή et de fils s'explique. Fils est ici l'équivalent de premier-né, qui est un des sens de *reshîth.*

En tous cas, cette interprétation d'ἀρχή comme désignant le Fils premier-né se trouve, en dépendance du judéo-christianisme, dans toute la patristique ultérieure. Pour nous en tenir à la période ancienne, notons qu'on la trouve chez Justin: «Comme principe (ἀρχή) avant toute créature, Dieu engendra de lui-même une certaine vertu logique (λογική), que l'Esprit-Saint appelle aussi la gloire du Seigneur, ou Fils, ou Sagesse...» (*Dial.*, LXI, 1). De même encore Tatien: «Le principe (ἀρχή), c'est la puissance du Logos» (*Disc.*, 5). Origène résumera cette doctrine: «Dans le commencement, Dieu fit le ciel et la terre. Quel est le commencement (ἀρχή) de tout, sinon notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, premier-né de toutes créatures? Or, c'est dans ce principe, c'est-à-dire dans son Verbe, que Dieu fit le ciel et la terre» (*Ho. Gen.*, I, 1). Voir aussi: «Il est appelé principe (ἀρχή) en tant que Sagesse» (*Co.Jo.*, I, 19; *GCS*, 23).

On peut rapprocher d'ἀρχή un autre titre, plus rare, et qui semble bien aussi devoir son origine à l'Hexaméron. C'est celui de Jour (ἡμέρα). Il est donné par Justin à côté de Fils et de Sagesse (*Dial.*, C, 4). Clément d'Alexandrie déclare que «le Christ est fréquemment appelé Jour» (*Eclog. proph.*, LIII, 1; *GCS*, 151). Hippolyte écrit que «Jour, Soleil, Année était le Christ» (*Ben. Moïse; PO*, XXVII, 171) [56]. Quelle est l'origine de ce titre singu-

---

[54] C.F. BURNEY, *Christ as the APXH of the Creation*, dans *JTS*, 27 (1926), p. 175-176.

[55] W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 150-153.

[56] Voir aussi ORIGÈNE, *Com. in Joh.*, fr. 137 (*GCS* 573); CYPRIEN, *Orat.*, 35; *De zelo et livore*, 10; PSEUDO-CYPRIEN, *Ad Vigil.*, 5; AMBROISE, *Exp. in Luc*, VII, 222; GRÉGOIRE de NYSSE, *De trid. sp.* (*GNO*, IX, 1, 274, 20).

lier ? Les listes de Justin empruntent tous les termes cités à l'Écriture. Clément, d'autre part, en disant que « le Christ est fréquemment appelé Jour », veut dire évidemment qu'il est fréquemment désigné par ce titre dans l'Écriture. Pour ce titre comme pour les autres, nous avons donc comme contexte un recueil de *Testimonia,* où le mot « Jour » se trouvait mentionné et qui justifiaient sa désignation par ce vocable. Nous avons donc à nous demander quel est le contexte scripturaire de cette appellation.

La question se pose d'abord de savoir si l'expression apparaît dans le Nouveau Testament. Il faut répondre négativement. Toutefois, elle se trouve dans un *logion* attribué au Christ par Marcel d'Ancyre et qui est fort singulier. Citons le texte où Eusèbe de Césarée mentionne le passage de Marcel d'Ancyre : « (Marcel) continuant son exposé, fait dire au Sauveur : 'Je suis le Jour' ('Εγώ εἰμι ἡ ἡμέρα) ; voici comment il s'exprime ainsi : Alors que les ténèbres (σκότος) existaient auparavant à cause de l'ignorance des impies, lorsque le jour est sur le point de paraître — 'Je suis le Jour', dit-il en effet —, il nomme à juste titre l'étoile du matin (ἑωσφόρον) ; et ailleurs il dit : Après avoir assumé la chair, il est proclamé Christ et Jésus, Vie, Voie et Jour (ἡμέρα) » (*Contra Marcell.*, I, 2 ; *GCS*, 12) [57].

Il n'y a aucune raison de supposer que Marcel ait forgé ce *logion.* Il doit donc le tenir d'une tradition ancienne. Plusieurs hypothèses sont possibles sur son origine. Il peut s'agir d'un *logion* indépendant. Toutefois on a remarqué l'analogie de la formule avec celle que l'on rencontre dans l'*Évangile de Jean.* « Je suis le Jour » paraît bien une variante de « Je suis la Lumière » [58]. Mais il paraît excessif de ne voir là avec W. Bauer qu'une simple erreur de citation [59]. Comme nous savons par ailleurs que Jour était un titre du Verbe dans la communauté primitive, il serait plus vraisemblable d'y voir une formule archaïque, apparentée à celles de l'Évangile johannique. Enfin, l'allusion à la fois au Jour et à l'Étoile du matin fait penser à *II Petr.*, 1, 19. Marcel a pu y voir un λόγιον, car le texte parle de προφητικὸς λόγος.

Il reste que le contexte auquel se rattache le *logion* paraît bien être l'Ancien Testament. L'expression « le Jour », en effet, y a

[57] Voir « Die Fragmente Marcells », 30 (Re 25) et 43 (Re 27), en appendice à EUSÈBE, *Contra Marcellum,* dans GCS, 189 et 192.

[58] T. ZAHN, *Marcellus von Ancyra,* Gotha, 1867, p. 112.

[59] W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen,* p. 384.

d'abord un sens technique pour désigner l'époque eschatologique qui est celle de la venue du Seigneur. Et ceci pourrait être une première origine [60]. C'est en ce sens que l'entend Marcel d'Ancyre, qui voit dans « Jour » le nom du Verbe dans sa manifestation terrestre [61]. Par ailleurs, l'équivalence de φῶς et d'ἡμέρα fait penser évidemment à *Gen.*, 1, 5 : « Dieu appela la lumière jour ». De toutes manières, le *logion* cité par Marcel d'Ancyre suppose un arrière-plan d'Ancien Testament et nous ramène aux *Testimonia* comme à son lieu d'origine.

Ceci nous est confirmé par les références données par les Pères, et spécialement par Clément d'Alexandrie. Pouvons-nous repérer certains des passages auxquels il fait certainement allusion ? Lui-même nous y aide, en se référant à des textes précis. Un premier passage renvoie, il est vrai, à saint Paul : « La nuit est achevée, le jour approche. Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière » (*Rom.*, 13, 12). Clément interprète allégoriquement (ἀλληγορεῖ) du Fils les mots Jour et Lumière (*Strom.*, IV, 22, 141 ; *GCS*, 310). Le texte est important comme témoignage de la désignation du Fils par le mot Jour et par le rapprochement de φῶς et d'ἡμέρα. [62]. D'autre part, il semblerait nous orienter vers les textes de l'Ancien Testament où « le Jour » a une valeur eschatologique [63].

Toutefois, il ne paraît pas que ceci soit le contexte le plus important. Nous trouvons celui-ci dans un autre passage des *Stromates.* Clément commente *Gen.*, 2, 4 : « Voici le livre (βίβλος) de la genèse... lorsqu'elle eut lieu, le jour où (ᾗ ἡμέρᾳ) Dieu fit le ciel et la terre ». Il écrit : « L'expression : Le jour dans lequel Dieu créa, c'est-à-dire : en qui et par qui il a fait toutes choses, (jour) en dehors duquel rien n'a été fait (*Jo*, 1, 3), désigne l'opération du Fils, dont David dit : C'est là le Jour que le Seigneur a fait, réjouissons-nous et exultons en Lui (*Ps.*, 117, 24), c'est-à-dire : rassasions-nous du festin divin selon la gnose qu'il nous a transmise. En effet, Jour désigne le Verbe qui éclaire ce qui est caché et par lequel chacune des choses créées est parvenue à la lumière et à la naissance » (*Strom.*, VI, 16, 145 ; *GCS*, 506).

---

[60] G. DELLING, art. Ἡμέρα, dans *TWNT*, II, 950-956.

[61] MARCEL d'ANCYRE, Fg. 43 (Re 37) (*GCS*, 192).

[62] Cf. le même rapprochement chez Marc le Mage d'après IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 18, 1.

[63] Voir aussi *Barn.*, XXI, 3 : « Proche est le Jour (ἐγγὺς ἡ ἡμέρα) où tout sera détruit avec le Mauvais. Proche est le Seigneur (ἐγγὺς ὁ Κύριος) et sa récompense » ; CLEM. ALEX., *Strom.*, VII, 7, 43 (GCS, 32) : « Pour ceux qui tournaient en rond dans l'ignorance s'est levé (ἀνέτειλεν) le Jour de la connaissance de la vérité ».

Ce passage nous apporte deux données. La première est la citation du *Ps.* 117, 24: «Voici le Jour que le Seigneur a fait». L'ensemble *Ps.* 117, 22-26 appartient aux plus anciens *Testimonia.* Il figure dans les *Testimonia* de Cyprien (II, 16; *CSEL,* p. 82), mais à cause de la mention de la «pierre» [64]. Toutefois, le passage étant un lieu christologique important, on comprend que le verset sur le «jour» ait été appliqué au Christ. On notera que, dans le passage des *Eclogae propheticae* que nous avons cité plus haut, Clément indique un autre verset de *Psaume* où ἡμέρα désigne le Christ. C'est le verset *Ps.* 18, 3: «Le jour l'annonce au jour» (*Eclog.*, LIII, 1; *GCS,* 151).

Mais ces exégèses ne sont pas décisives. Il en est autrement du renvoi à *Gen.*, 2, 4. L'exégèse que Clément donne du passage est très intéressante. D'une part on remarquera le parallélisme de *Gen.*, 1, 1 et de *Gen.*, 2, 4. Or dans le premier cas, le ἐν ἀρχῇ désigne pour Clément le Logos. Ici, ἡμέρα joue un rôle équivalent. On comprend que l'interprétation soit parallèle. D'autre part, Clément se réfère explicitement au prologue johannique. Le «Jour» est le Logos, par qui tout a été fait et en dehors de qui rien n'a été fait. C'est, dit-il à la fin du passage, «le principe de toute création (γένεσις) et de toute connaissance (γνῶσις)».

Cette interprétation est-elle une création de Clément? Le contraire est certain. En effet, ce même passage de la *Genèse* avait déjà été avant lui référé au Logos. Et ceci, par Philon. On lit en effet dans les *Legum allegoriae*: «C'est le livre de la genèse du ciel et de la terre (*Gen.*, 2, 4)... Moïse a appelé livre (βιβλίον) le Verbe de Dieu, sur lequel sont inscrites et gravées les constitutions des autres êtres... En ce jour il fit le ciel et la terre (*Gen.*, 2, 4)... C'est ce «jour» (ἡμέρα) qu'il a appelé plus haut le «livre», puisque dans l'un comme dans l'autre cas il indique la genèse du ciel et de la terre. Et c'est, en effet, par son Verbe très brillant et très éclatant que Dieu a fait l'un et l'autre...» (*Leg. All.*, I, 19-21).

Ainsi, Philon nous présente ici une exégèse de *Gen.*, 2, 4 où déjà ἡμέρα désigne le Verbe par lequel Dieu crée le ciel et la terre.

[64] Déjà dans *Barn.*, VI, 4, c'est à l'occasion de *Ps.* 117, 22 sur la pierre que le verset sur le Jour est cité. On remarquera la forme développée qu'il lui donne. «Voici le Jour grand et admirable (ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή) que le Seigneur a fait». Elle résulte d'une fusion avec *Joël*, 3, 4 ou *Mal.*, 3, 22, où il est question du «Jour du Seigneur grand et redoutable (μεγάλη καὶ ἐπιφανής)». Ce dernier texte est cité par Justin et appliqué au Christ: «Élie viendra avant le Jour grand et redoutable (μεγάλη καὶ φοβερά)...» (*Dial.*, XLIX, 2. Voir aussi, CXVIII, 1). Tout ceci repose sur des *Testimonia.* Voir *supra*, p. 140.

La dépendance de Clément à son égard apparaît certaine. On notera l'exégèse curieuse qui fait également de βιβλίον un nom du Verbe. Nous avons vu plus haut que ceci est un trait de la théologie judéo-chrétienne, qu'attestent *Odes de Salomon,* XXIII, 19, et surtout *Évangile de Vérité,* 19,35-20,14, où il est question du «Livre des vivants, qui est écrit dans la Pensée et l'Intelligence du Père» [65].

Ainsi le contexte principal dans lequel le terme ἡμέρα a été appliqué au Christ nous apparaît-il. Fondamentalement, il s'agit d'une référence au début de la *Genèse.* Mais, de façon immédiate, nous rencontrons des spéculations juives sur ce début de la *Genèse.* Philon nous en donne un exemple. Mais il n'est pas le seul. La théologie judéo-chrétienne a continué ces spéculations. Elles ont été, nous l'avons vu, le point de départ d'une partie de sa théologie trinitaire. Ainsi, la référence à Jean que nous rencontrons dans le *logion:* «Je suis le Jour», se ramène elle aussi, finalement, à ce même début de la *Genèse,* mais sans doute au verset 2, 4.

Or, ceci nous est confirmé par d'autres spéculations parallèles sur le «Jour» comme désignant le Christ et se rattachant au même contexte. D'une part, nous trouvons des développements sur les sept jours de la création. Clément atteste ces spéculations en domaine chrétien: «Le septième Jour est proclamé comme repos, préparant par la cessation du péché le Jour primordial (ἀρχέγονον) qui est réellement notre repos, qui est aussi réellement la première création de la lumière où tout est contemplé ensemble, où tout est réparti. C'est de ce Jour que la sagesse première et la gnose rayonnent sur nous» (*Strom.*, VI, 16, 138; *GCS*, 501-502). La comparaison avec les textes que nous avons vus précédemment ne laisse pas de doute que ce «Jour primordial» est le Logos. La note chrétienne apparaît à ce que ce n'est pas le septième jour qui est l'image du Logos, mais le huitième jour, le jour dominical, qui est aussi le premier [66].

Mais l'arrière-plan juif de ces spéculations est certain. Aristobule, cité par Eusèbe, parle du «septième jour, qui, étant aussi le premier, peut être dit par nature la genèse de la lumière, où toutes choses sont contemplées ensemble (συνθεωρεῖται); on peut l'entendre symboliquement de la Sagesse (σοφία): en effet toute lumière vient d'elle» (*Praep. Ev.*, XIII, 12, 9-10). La relation avec Clément est certaine. Par ailleurs, chez Philon le septième jour, identique au premier, signifie le monde intelligible, supérieur au monde sensi-

---

[65] Voir *supra,* p. 196-199.
[66] Voir sur ce thème, J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie,* p. 329-387.

ble et dont le Logos est l'unité. Aussi parle-t-il du «saint logos conforme à l'hebdomade» (*Leg. All.*, I, 6-16). Cette spéculation serait à rapprocher de celle des sept jours correspondant aux sept anges, dont le Christ est le premier [67].

C'est encore dans le cadre de spéculations sur le début de la *Genèse*, mais dans une ligne toute différente, que les Trois Personnes divines sont figurées par les trois premiers Jours du récit de la *Genèse*. Cette spéculation apparaît chez Théophile d'Antioche, comme nous l'avons vu. Il s'agit d'un symbolisme radicalement différent du précédent. De plus, la ligne théologique l'est aussi. L'accent est mis sur la Trinité, non sur le Verbe. Par ailleurs, tandis que les spéculations sur le Septième Jour comme Septième Ange conduisaient à la théologie subordinatienne, G. Kretschmar a montré combien cette théologie trinitaire antiochienne, que présente Théophile et qui est très marquée d'influences juives, préludait au modalisme [68].

---

[67] On notera que dans les deux cas le thème primitif judéo-chrétien est que le Christ est septième ange ou septième jour et que Clément en le faisant huitième marque sa transcendance. Voir *supra*, p. 208-213.

[68] G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 27-33.

CHAPITRE VII

# L'INCARNATION

Nous avons dans un précédent chapitre esquissé la structure du cosmos spirituel d'après le judéo-christianisme. C'est par référence à cette structure que les judéo-chrétiens élaboreront la première esquisse de l'« économie », c'est-à-dire la première élaboration théologique du donné du Nouveau Testament. Ceci constituera une christologie d'un type particulier. Elle n'emprunte pas ses catégories à la vision historique qui est celle de l'Ancien Testament et que reprendra Irénée. Elle ne les emprunte pas à la métaphysique hellénistique, comme le feront Origène et la théologie grecque à sa suite. Mais elle les emprunte aux conceptions de l'apocalyptique du judaïsme tardif.

On peut appeler cette structure « mythique » ou « gnostique ». Mais il faut préciser le sens de ces mots. Elle est mythique au sens où le mythe est un système de représentations, non au sens où il est une vision mythologique du monde [1]. Par suite, le « mythe » ne fausse pas le contenu original de la Révélation. Il en constitue seulement un mode d'expression. Ce mode d'expression est aussi valable qu'un mode métaphysique ou existentiel. C'est l'erreur de Bultmann de croire que le mythe altère le contenu du message et qu'il a réussi à dégager ce dernier. Il n'a fait que le transposer d'un mode d'expression dans un autre mode d'expression. Mais un mode d'expression est toujours nécessaire. Et ce mode est normalement celui du milieu de civilisation où s'exprime le message. La théologie judéo-chrétienne représente donc un des modes d'expression du christianisme.

On peut appeler aussi cette vision « gnostique ». mais ici encore il faut se mettre d'accord sur ce mot. On n'entend ici gnose ni au sens général de connaissance supérieure, ni au sens restreint du

---

[1] « Le mot mythe, employé techniquement par les phénoménologues de la religion, n'a plus le sens de fable. Il veut dire : représentation de structure imaginative (non imaginaire) avec saisie de valeurs » (H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, Paris, 1957, I, p. VI).

dualisme de Valentin, mais au sens intermédiaire où la gnose constitue la forme particulière que la connaissance religieuse a prise entre le premier et le second siècle après le Christ. Cette gnose est d'origine juive, avec des éléments empruntés à l'Iran et à la Grèce. Elle constitue un fond de représentations commun à l'apocalyptique juive, à la théologie judéo-chrétienne, au gnosticisme égyptien, à l'hermétisme hellénistique. Mais chacun de ces groupes l'interprète en fonction de sa doctrine propre. Ainsi, comme l'a bien vu un Carl Schmidt, le fait de rencontrer les sept cieux et l'ogdoade ne signifie pas qu'un écrit est influencé par le gnosticisme valentinien, mais au contraire que le gnosticisme valentinien appartient à un milieu culturel où cette représentation était commune.

L'utilisation de ces représentations dans la christologie apparaît déjà chez saint Jean et chez saint Paul. Les Épîtres de la captivité sont remplies de représentations gnostiques, en particulier celle de la descente du Christ (*Eph.*, 4, 9), de la lutte du Christ sur la croix contre les Principautés et les Puissances (*Col.*, 2, 15), de l'exaltation du Christ au-dessus de tous les cieux (*Eph.*, 1, 21; 4, 10; *Phil.*, 2, 10). Heinrich Schlier a montré la parenté que présentent l'image du monde de Paul et celle des *Lettres* d'Ignace, de la *Seconde Épître* de Clément, du *Pasteur* d'Hermas [2]. Il note que cette représentation ne se trouve ni dans les textes purement juifs, ni dans les textes purement grecs. Il la nomme hellénistique orientale. Nous n'avons pas ici à parler des Épîtres pauliniennes. Mais il était intéressant de montrer que nos théologiens judéo-chrétiens appartiennent au même milieu de pensée que celui des Épîtres de la captivité.

## LA DESCENTE CACHÉE

Un premier trait de la christologie judéo-chrétienne est que le mystère de la descente du Fils a été caché aux anges. La forme la plus primitive de cette conception se trouve sans doute conservée, selon Erik Peterson, dans le *Physiologos*, dont l'élaboration dernière semble être de la fin du IV[e] siècle, mais qui a utilisé des éléments empruntés à l'ancienne littérature juive et judéo-chrétienne [3]. Pe-

[2] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 75.

[3] E. PETERSON, *Die Spiritualität des griechischen Physiologos*, dans *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), p. 60-72. [= *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 236-253].

terson a montré sa dépendance par rapport à la *Vie d'Adam et Ève* et aux *Actes de Paul*. Or, il présente aussi une tradition judéo-chrétienne sur le caractère caché de l'Incarnation, que nous retrouverons dans l'*Ascension d'Isaïe*, mais dont nous avons sans doute ici la forme la plus archaïque.

Le texte donne ceci: «Ainsi mon Sauveur, le lion spirituel..., envoyé par le Père éternel, a caché ses traces spirituelles, c'est-à-dire sa divinité. Avec les anges il s'est fait ange, avec les hommes homme, avec les puissances puissance, jusqu'(au terme de) sa descente (κατάβασις). Il est descendu en effet dans le sein de Marie, pour sauver la race égarée des âmes humaines... Par suite ils ne le reconnurent pas, descendu d'En-Haut et ils disaient: Quel est ce roi de gloire? Alors l'Esprit saint répond: Le seigneur des puissants, voilà le roi de gloire» [4].

Ce texte a l'intérêt de rassembler les thèmes que nous trouvons chez les divers auteurs où apparaît cette conception. Nous remarquerons en premier lieu l'idée que le Verbe, en descendant sur terre pour s'incarner, traverse successivement tous les ordres angéliques. Ceci situe l'Incarnation dans le cadre «mythique» du judéo-christianisme et se retrouvera dans l'*Ascension d'Isaïe*. Nous aurons une perspective analogue, mais en sens inverse, quand il s'agira de l'Ascension. Nous verrons alors le Christ traverser les différents mondes angéliques au cours de sa montée. Ceci relève simplement du cadre de représentation et n'a pas encore de contenu théologique.

L'idée essentielle, par contre, est celle de l'Incarnation restée cachée aux Anges. Ceci apparaît un trait caractéristique de la théologie judéo-chrétienne. Il est déjà chez saint Paul (*I Cor.*, 2, 8; *Eph.*, 3, 9-11). Il se trouve dans un passage célèbre d'Ignace d'Antioche: « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu» (*Eph.*, XIX, 1) [5]. Irénée dira de même, en faisant allusion aux anges: «Invisible dans sa nature, le Verbe ne pouvait être aperçu des créatures lorsqu'il est descendu sur la terre» (*Dem.*, 84; *PO*, XII, 794). La source de ces deux passages paraît être l'*Ascension*

[4] [Cf. F. SBORDONE (éd.), *Physiologus*, Rome, 1936 (reprod. Hildesheim, 1976), p. 2-4. Mais le P. Daniélou suit l'éd. PITRA, *Spic. Solesm.*, III, 1855, p. 339, qui paraît bien conserver quelques leçons plus proches de l'original.]

[5] Voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 5-32.

*d'Isaïe* (XI, 16): «Il a été caché à tous les cieux et à tous les princes et à tous les dieux de ce monde» [5a].

Mais ce thème et le précédent aboutissent ensemble à ce qui constitue le point le plus curieux du passage du *Physiologos*, à savoir que le Verbe s'est assimilé successivement, au cours de sa descente, aux diverses catégories d'anges qu'il traverse. Le sens de cette assimilation est à bien comprendre. Nous rencontrons chez Origène une conception selon laquelle le Verbe s'est incarné dans toutes les catégories de créatures, afin de toutes les sauver. Il s'est fait aussi ange avec les anges afin de sauver les anges. Cette conception n'est pas celle que nous rencontrons ici. Et elle n'est pas judéo-chrétienne. Elle se rattache au système d'Origène. Ici, la seule raison qui amène le Verbe à revêtir la forme des mondes angéliques qu'il traverse est de n'être pas reconnu. Ceci apparaît très clairement dans le texte du *Physiologos* et se retrouve dans les autres textes judéo-chrétiens qui présentent le même thème.

Le plus important est l'*Ascension d'Isaïe*. Et cet ouvrage est sans doute celui dont tous les autres dépendent. Si nous avons commencé par le *Physiologos*, c'est parce que, selon la suggestion de Peterson, il reflète sans doute une version plus ancienne de l'*Ascension d'Isaïe* que celle que nous possédons. Nous lisons dans celle-ci: «J'entendis la voix du Très-Haut, le Père de mon Seigneur, disant à mon Seigneur le Christ, qui sera appelé Jésus: Sors et descends tous les cieux; puis tu descendras au firmament et à ce monde... Et tu te transformeras selon la forme de tous ceux qui sont dans les cinq cieux et tu veilleras à te transformer selon la forme des anges du firmament... Et qu'aucun des anges de ce monde ne sache que tu es avec moi le Seigneur des sept cieux et de leurs anges,... afin que tu juges et que tu anéantisses les princes et les anges et les dieux de ce monde...». (X, 7-12).

L'ouvrage décrit alors la descente même du Verbe. Il descend d'abord dans le sixième ciel où il garde sa forme et où les anges l'adorent. «Et je vis, lorqu'il descendit dans le cinquième ciel et qu'il se transforma dans le cinquième ciel selon l'aspect des anges qui étaient là, ils ne le glorifièrent pas, car son aspect était comme le leur» (X, 20). Il en est de même pour les cieux suivants. On précise pour le troisième ciel que «ceux qui gardent la porte

[5a] Le thème passera dans la tradition. Voir ORIGÈNE, *Ho. Luc.*, 6, 4 (*GCS*, 1930[1], p. 37) avec renvoi à Ignace; AMBROISE, *Exp. Luc.*, II, 3 (*SC* 45, 72); ZÉNON, *Tract.*, II, 29 (*PL*, XI, 472).

du ciel lui demandèrent le mot de passe, et le Seigneur le donna, pour ne pas être reconnu» (X, 24). Il arriva alors au firmament «où habite le prince de ce monde et il donna le mot de passe à ceux de gauche et son aspect était comme le leur, et là, ils ne le louèrent pas, mais par envie ils disputaient l'un contre l'autre» (X, 29).

Ce passage est capital. On remarquera que le Verbe ne prend pas seulement la forme des bons anges, mais aussi des anges déchus du firmament. Nous verrons même qu'il prend celle des anges du schéol. Ceci atteste bien qu'il s'agit essentiellement d'une apparence, et que l'accent est mis sur l'invisibilité que doit garder le Verbe en sorte de n'être pas reconnu. Ce trait apparaît ici aussi dans l'allusion au mot de passe, qui se rattache à la conception des anges qui gardent les portes, portiers ou douaniers (τελῶναι), et dont le rôle est important dans la doctrine de la montée des âmes vers le Paradis. Ici, il manifeste que le Verbe n'est pas un étranger, puisqu'il connaît le mot de passe.

Un autre texte judéo-chrétien, un peu plus tardif, reprend les mêmes thèmes. C'est l'*Épître des Apôtres*. Nous y lisons: «Quand je viens du Père tout-puissant, alors que je traverse les cieux, alors que je suis revêtu de la Sagesse du Père et de sa Force..., je suis semblable aux êtres célestes, aux anges, aux archanges, alors que je traverse les cieux sous leur aspect, (alors je suis) comme l'un d'eux, (alors que) je traverse les Ordres, les Puissances, les Dominations...; les archanges Michel, Gabriel, Uriel et Raphaël m'ont suivi jusqu'au cinquième firmament, puisque je ressemblais à l'un d'entre eux, car une telle puissance m'avait été donnée par le Père. Mais ensuite, j'ai épouvanté les archanges par ma parole en leur disant d'aller vers l'autel du Père et de servir le Père à leur manière, jusqu'à ce que je revienne vers lui» (24; *PO*, IX, 196-197). On notera que, comme dans l'*Ascension*, les archanges ne dépassent pas le sixième ciel et que le Verbe les renvoie vers le Père, alors qu'il continue sa descente. On notera aussi que le groupe des quatre archanges se retrouve à Qumrân (*DSW*, IX, 15).

Nous avons laissé un dernier trait du *Physiologos*, qui paraît très archaïque, et qui est absent de notre texte actuel de l'*Ascension d'Isaïe*. Ce trait est que «les anges ne reconnurent pas le Verbe dans sa descente et dirent: Qui est ce roi de gloire? Et le Saint-Esprit répond: Le Seigneur des puissances , voilà le roi de gloire». Deux choses sont remarquables ici. La première est l'usage du *Ps.* 23, 10. Il paraît avoir été tôt associé à la traversée des sphères

angéliques par le Verbe. Mais dans tous les autres cas, il s'agit de la montée et non de la descente du Verbe [6]. Par ailleurs, le fait que ce soit l'Esprit-Saint qui réponde est tout à fait conforme à l'usage de l'*Ascension d'Isaïe* et Peterson paraît avoir raison de voir là un trait primitif [7].

Ce qui donne à croire que nous sommes en présence d'une tradition de l'*Ascension d'Isaïe* différente de notre texte, est que le trait se retrouve au IV^e siècle chez Grégoire de Nysse dans un remarquable passage où le Saint-Esprit est remplacé par les anges qui accompagnent le Christ: « Lorsque les puissances hypercosmiques font cortège au Seigneur en le précédant dans sa descente, elles ordonnent aux anges qui entourent la terre et à qui est confié le soin de la vie humaine, d'élever les portes, en disant: Élevez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera. Mais comme celui qui contient tout en lui, où qu'il se rende, se proportionne à ceux qui le reçoivent — car il ne devient pas seulement homme avec les hommes, mais tout logiquement, venant chez les anges, il s'assimile à leur nature —, aussi les portiers interrogent celui qui explique qui est ce roi de gloire» (*In Asc. Christi*; *PG*, XLVI, 693A; *GNO*, IX, 1, 325-326).

Le texte est coloré d'influences origénistes, en particulier dans le thème des multiples ἐπίνοιαι du Verbe et de ses aptitudes à se proportionner à la capacité de ceux qui le reçoivent. Mais le fond judéo-chrétien transparaît. C'est parce que le Verbe a pris une forme d'ange que les anges ne le reconnaissent pas. Les portiers sont ceux de l'*Ascension d'Isaïe*. Et l'emploi du *Ps*. 23, 7-10 indique, non pas l'influence du *Physiologos*, mais l'utilisation d'une source commune, qui doit être vraisemblablement une version grecque aujourd'hui perdue de l'*Ascension d'Isaïe*, dont nous connaissons l'existence par un fragment cité par Épiphane [8].

Tous les textes que nous avons cités jusqu'ici appartiennent à la Grande Église. Mais le thème a été aussi repris par les gnostiques. Et ici encore, il apparaît comme très archaïque, puisque nous le trouvons dans la gnose simonienne. Irénée écrit d'elle: «Comme les anges gouvernaient mal le monde, parce que chacun d'eux

---

[6] Sauf toutefois dans l'*Évangile de Nicodème*, où il est référé à la descente aux enfers (*Ev. Nicod.*, V, 1-3; James, 132-134). On aurait un autre exemple de grande importance, s'il était possible de reconnaître dans Κύριος τῆς δόξης de *I Cor.*, 2, 8 une allusion à notre Psaume. Voir A. CABANISS, *The Harrowing of Hell, Psalm 24 and Pliny the Younger*, dans *VC*, 7 (1953), p. 65-74.

[7] E. PETERSON, *art. cit.*, p. 70-71.

[8] ÉPIPHANE, *Pan.*, LXVII, 3, 4 (*GCS*, 135-136).

désirait la prééminence, il est venu pour redresser les choses et il est descendu en modifiant son apparence et en se rendant semblable aux Vertus, aux Puissances et aux Anges» [9]. Et Épiphane: « Je changeais de forme dans chaque ciel, selon l'apparence de ceux qui s'y trouvent, afin de ne pas être connu de mes puissances angéliques» [10]. Tertullien dit que Simon prétendait «être descendu pour libérer l'homme des puissances angéliques, auxquelles lui-même s'assimilait pour les tromper, et il s'est fait passer aussi faussement pour homme auprès des hommes» [11].

Mais on voit aussitôt le contexte tout différent de la pensée. Ici les puissances sont les puissances planétaires, les *cosmocratores*, qui dominent le monde inférieur, œuvre du démiurge, et auxquelles la Puissance venue du Plérôme vient arracher les âmes. Or cette conception pessimiste des anges est proprement gnostique. Il est remarquable que nous ne l'avons trouvée que dans un seul texte, celui d'Ignace d'Antioche. Mais elle s'apparente bien davantage chez celui-ci à la conception paulinienne des Puissances. Une conception analogue plus développée, très proche de l'*Épître des Apôtres* dans sa forme, mais se référant au dualisme gnostique, apparaît dans la *Pistis Sophia*. Là, le Sauveur prend la forme de l'Ange Gabriel, pour n'être pas reconnu des Archontes (VII, 12). Ce thème du Christ apparaissant sous la forme de Gabriel se retrouve dans des contextes divers [12] et se rattache à la conception biblique du Verbe apparaissant en forme d'ange et non à l'utilisation des catégories angéliques pour désigner le Verbe. Mais ici, ce thème est rattaché à celui de la dissimulation par le Verbe de son identité.

Un trait reste enfin à relever dans le texte de Tertullien. Le Verbe prend aussi l'apparence d'un homme quand il parvient chez les hommes, pour n'être pas reconnu d'eux. Ce thème se trouvait dans les textes orthodoxes. Il est dans le *Physiologos*. L'*Ascension d'Isaïe* écrit aussi: «Il a été caché à tous les cieux et à tous les princes. Et je vis: à Nazareth il tétait comme un enfant et il était selon la loi commune, pour ne pas être connu» (XI, 16-17). Il y a

---

[9] IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 23, 3. Voir les textes rassemblés par J. BARBEL, *Christos Angelos*, p. 299-300. Ajouter *Evang. Ver.*, 24, 3-5; *Evang. Phil.* 26.

[10] ÉPIPHANE, *Pan.*, XXI, 2, 4 (*GCS*, 240).

[11] TERTULLIEN, *De Anima*, XXXIV, 4. Voir J.H. WASZINK, *Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947, p. 401-410.

[12] J. BARBEL, *op. cit.*, p. 235-262.

donc une ligne commune de pensée dans laquelle le Verbe se fait homme avec les hommes, comme ange avec les anges, pour ne pas être reconnu. Mais dans le gnosticisme, ceci correspond à une tendance docétiste et à une négation de l'Incarnation. Pour l'*Ascension d'Isaïe* au contraire, ceci s'accompagne d'une affirmation de l'Incarnation, mais souligne seulement que cette Incarnation est cachée aux hommes comme aux anges [13].

Ces conceptions gnostiques ont été particulièrement développées chez les Ophites. Origène a eu entre les mains un texte de cette secte qui nous décrit la descente à travers les sept sphères planétaires, dont chacune est identifiée avec un archange juif, assimilé à un archonte. Pour traverser la sphère, il faut donner le mot de passe à celui qui en garde la porte [14]. Par ailleurs, Irénée nous montre les Ophites parlant de la descente du Christ qui «jette les archontes dans la stupeur et l'étonnement par sa nouveauté» (*Adv. haer.*, I, 30, 11). Et plus loin il nous dit que, pour eux, «le Christ est descendu à travers les sept cieux en prenant la forme (assimilatum) des fils de ceux-ci» (30, 12). Et il ajoute: «Beaucoup de disciples de Jésus, disent-ils, n'ont pas su reconnaître la descente du Christ sur lui» (30 , 13).

Ici encore, il est facile de reconnaître le thème judéo-chrétien de l'assimilation du Verbe aux anges au cours de sa descente. Comme chez Ignace, les anges sont les puissances astrales. Cet ensemble, qui relève de la théologie chrétienne archaïque, est transféré dans un système gnostique avec l'assimilation des archanges juifs à des puissances mauvaises. Et surtout, il ne s'agit pas ici du Verbe de saint Jean, mais du Christ, qui est une émission du plérôme et qui descend dans l'homme Jésus au baptême. Ainsi, le cadre de représentation est commun aux judéo-chrétiens et aux gnostiques. Et ce cadre n'est pas gnostique. Mais à travers ces représentations communes s'expriment deux théologies radicalement différentes.

Un troisième témoignage de la présence du thème chez les Ophites est l'Hymme naassénien, conservé par Hippolyte (*Elench.*, V, 10). Nous y voyons le Christ déclarer:

Portant les sceaux je descendrai,
Je traverserai tous les éons (20-21).

Le trait le plus intéressant ici est celui des «sceaux» (σφραγίδες).

[13] Voir aussi *Or. Sib.*, XII, 32-33: «Alors aura lieu la venue cachée (κρύφιος) du Verbe du Très Haut, portant une chair semblable aux mortels».

[14] ORIGÈNE, *Contr. Cels.*, VI, 30-31. Voir H. CHADWICK, dans ORIGEN, *Contra Celsum*, Cambridge, 1953, p. 345-348. Voir aussi VI, 34.

Il introduit une idée nouvelle. Il ne s'agit plus du fait que le Verbe est invisible, mais de ce qu'il est invulnérable. Les σφραγίδες, en effet, constituent pour lui une protection. Ceci met encore davantage en relief le caractère maléfique des archontes dont le Verbe doit traverser les rangs dans sa descente. L'idée se trouve sans doute déjà dans les *Odes de Salomon* (XXIII, 5-9): «Sa pensée (≠ le Verbe) fut comme une lettre, sa volonté descendit du Très-Haut... Beaucoup de mains (= les anges) se sont précipitées pour la saisir, la prendre et la lire; mais elle s'échappa de leurs doigts et ils eurent peur d'elle et du sceau qui était sur elle, parce qu'ils n'avaient pas le pouvoir de briser son sceau, car la force qui était en ce sceau était plus puissante qu'eux».

On trouve aussi un écho de la descente cachée dans la gnose de Basilide. Le Christ «se transforme à sa guise» (*Adv. haer.*, I, 24, 4). C'est ainsi qu'il revêt avant la Passion la forme de Simon et que celui-ci est crucifié à sa place, tandis que lui «monte vers celui qui l'a envoyé, se moquant d'eux parce qu'il ne pouvait être retenu et qu'il était invisible à tous» (24, 4). Il s'agit ici du Christ invisible aux hommes. Mais plus loin, il est question des sphères angéliques, qui sont, pour Basilide, au nombre de trois cent soixante-cinq. Le Christ «descend et monte» à travers elles (24, 5). «Celui qui... connaîtra tous les anges devient invisible et insaisissable aux anges et aux puissances... Et comme le Fils a été inconnu de tous (les anges et les puissances), eux aussi (les gnostiques) ne peuvent être connus de personne. Alors qu'eux-mêmes connaissent tous les anges et passent à travers tous, eux-mêmes sont invisibles et inconnus de tous» (24, 6) [15].

Il y a ici parallélisme entre le Christ et le gnostique: ce qui est vrai de l'un l'est de l'autre. Ceci, d'une part, nous permet de retrouver la conception du Christ, qui prend la forme qu'il veut et donc aussi la forme des anges, en sorte qu'il se dissimule à tous, dans la descente ou sa montée. Inversement ceci justifie pour le gnostique le droit de se dissimuler, «en se rendant semblable à tous» (24, 6), c'est-à-dire en niant ce qu'il est, afin de ne pas être persécuté. Ici encore la doctrine judéo-chrétienne de la dissimulation du Verbe par rapport aux anges aboutit chez les gnostiques à une transposition qui en modifie intérieurement le sens.

---

[15] Voir aussi Apelle: «Il a vécu dans un corps à l'insu des puissances cosmiques tout le temps qu'il a passé en ce monde» (*ap.* HIPPOLYTE, *Elench.*, VII, 38. Voir aussi *Apocryphon de Jean*, 51, 10-15: TILL, p. 143).

Un dernier trait est à relever dans la doctrine archaïque du descensus. Nous avons remarqué plusieurs fois que l'Esprit-Saint y est associé. Dans le texte du *Physiologos*, il répond à la question des anges. Dans l'*Épître des Apôtres*, le Verbe descend, revêtu de la Sagesse du Père (24) : Kretschmar a raison de voir dans la Sagesse la troisième personne de la Trinité, comme chez Théophile d'Antioche [16]. On retrouve, semble-t-il, un vestige de cette conception dans la doctrine des Ophites. D'après eux, « en (Jésus), le Christ, uni à la Sagesse (perplexum Sophiae), est descendu et ainsi a été constitué Jésus-Christ » (*Adv. haer.*, I, 30, 12). On remarquera que, dans les deux derniers cas, il s'agit d'une descente à travers les sept cieux. Dans la doctrine ophite, cette descente du Christ (d'en haut) a lieu au baptême. Mais ceci ne nous importe pas ici.

Il est curieux de rapprocher de ces textes un passage d'Irénée : « Le monde se compose de sept cieux, où habitent les Vertus et les Anges et les Archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu tout-puissant... Et c'est pourquoi est multiple l'habitation de l'Esprit de Dieu. Et le prophète Isaïe énumère sept formes de son culte qui ont reposé sur le Fils de Dieu, c'est-à-dire sur le Verbe au moment de son Incarnation (*Is.*, 11, 2)... Or le premier ciel est la Sagesse qui contient tous les autres... Moïse en a donné le modèle dans le candélabre à sept branches » (*Dem.*, 9 ; *PO*, XII, 761). Kretschmar note que ce passage doit venir à Irénée d'une source antérieure, sans doute Théophile d'Antioche [17]. On y retrouve l'idée de la relation de l'Esprit ou de la Sagesse au Verbe lors de l'Incarnation. Mais cette fois, la relation avec les sept cieux se fait plus précise. Ceux-ci sont mis en relation avec les sept dons de l'Esprit. Kretschmar note que ce sont là des « représentations expressément apocalyptiques » [18].

Il semble bien en effet que nous ayons ici la convergence de deux thèmes. D'une part, la relation des sept cieux et des puissances de l'Esprit se rattache, comme le note justement Irénée, à l'exégèse du chandelier à sept branches, qui est une image du culte cosmique, où les sept Esprits brillent comme sept lampes ardentes devant le trône de Dieu au-dessus de la mer de cristal (*Apoc.*, 4, 5-6). Ce sont ces sept Esprits qui, toujours selon l'*Apocalypse*, sont

---

[16] G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, p. 50.
[17] *Ibid.*, p. 48-49.
[18] *Ibid.*, p. 48. Voir aussi VICTORIN DE PETTAU, *De fabrica mundi*, 7-8 (*CSEL*, 6-8).

donnés à l'Agneau immolé (5, 6). La perspective d'Irénée se situe ici dans la ligne d'une théologie asiate, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à Théophile d'Antioche. Ces dons de l'Esprit sont communiqués au Verbe lors de sa descente, en sorte qu'il est «oint de la plénitude de l'Esprit» [19]. Ceci est l'élément nouveau qui se rattache à la doctrine de la descente à travers les sept cieux, laquelle apparaît plus spécifiquement syriaque.

## L'ÉTOILE DES MAGES

Le premier trait de la théologie judéo-chrétienne de l'Incarnation est l'accent mis sur son caractère caché. Le second est de souligner son caractère surnaturel. Ceci s'exprime essentiellement par des développements donnés aux traditions évangéliques dans le sens du merveilleux. On sait en effet que ceci caractérise les évangiles apocryphes. L'intérêt, pour nous, est la signification théologique donnée aux événements de la vie du Christ, nous montrant en eux des mystères. Ignace d'Antioche appelle la virginité (παρθενία) de Marie et son enfantement des «mystères retentissants» (*Eph.*, XIX, 1). Justin nomme de même la naissance du Christ un mystère (*Dial.*, XLIII, 3). Nous étudierons ici trois de ces mystères, la nativité, l'adoration des mages, le Baptême.

En ce qui concerne le premier, notons que l'enfantement de Marie est présenté comme un mystère au même titre que la conception virginale. Pour celle-ci, la théologie judéo-chrétienne ne marque pas un développement par rapport à Luc et à Mathieu. L'affirmation que Marie a conçu du Saint-Esprit est en effet très explicite dans le Nouveau Testament. Les auteurs que nous étudions ne font sur ce point que reprendre son affirmation. Les seuls éléments nouveaux sont des *Testimonia* ajoutés à *Is.*, 7, 10-16. On notera en particulier celui de la pierre détachée de la montagne (*Dan*, 2, 34), qu'on trouve dans les *Actes de Pierre* (24) et chez Irénée (*Adv. haer.*, III, 21, 7), et qui remonte à un très ancien dossier sur le Christ comme pierre [20].

---

[19] G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 48. Voir aussi C. OEYEN, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien*, dans *Intern. Kirchl. Zeitschr.*, 56 (1966), p. 33-40.

[20] V. TAYLOR, *The names of Jesus*, p. 93-100.

Par contre, le caractère surnaturel de la naissance du Christ n'est pas souligné dans le Nouveau Testament. Or, c'est un thème qui tient une place importante dans la théologie judéo-chrétienne [21]. On notera d'abord l'*Apocryphe d'Ézéchiel*: «Elle a enfanté (τέτοκε) et n'a pas enfanté», qui est cité sous diverses formes dans *Or. Sib.*, I, 323 a-b [21a]; *Act. Petr.*, 24; CLEM. ALEX., *Strom.*, VII, 16, 94; TERTULLIEN, *De carne Christi*, XXIII, 1-3; EPIPH., *Pan.*, XXX, 30, 3; GREG. NYSS., *Adv. Jud.*, 3 [22]. On observera aussi la mention du verset d'*Isaïe*, 7, 13: «Ce n'est pas un mince débat qui nous est proposé à ton sujet», dans plusieurs textes anciens à propos de la maternité virginale. On le trouve explicitement rapporté à celle-ci dans *Protev. Jac.*, XX, 1 et *Act. Petr.*, 24. Il est cité également par Justin, *Dial.*, XLIII, 5 et LXVI, 2.

Mais surtout, la naissance de Jésus est présentée comme ayant eu lieu de façon miraculeuse. Ainsi dans l'*Ascension d'Isaïe*: «Il arriva, comme (Joseph et Marie) étaient seuls, que Marie regarda alors de ses yeux et vit un petit enfant et elle en fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme auparavant, avant qu'elle eut conçu. Et lorsque son époux Joseph lui dit: Qu'est-ce qui t'a effrayée?, ses yeux s'ouvrirent et il vit l'enfant et il loua le Seigneur... Et beaucoup dirent: Elle n'a pas enfanté et il n'est pas monté de sage-femme et nous n'avons pas entendu les cris des douleurs» (XI, 8-14). La dernière phrase est citée dans *Act. Petr.*, comme un témoignage «d'un prophète» sur la maternité virginale (24).

Nous avons un témoignage de l'antiquité du récit de l'*Ascension d'Isaïe* dans le fait qu'il est imité dans *II Hénoch*. Là, toutefois, il ne s'agit pas de la naissance de Jésus, mais de celle de Melchisédech. Mais, comme l'écrit A. Vaillant, ce récit répond «à une volonté de suggérer un rapprochement entre la naissance miraculeuse de Melchisédech et celle du Christ» [23]. Et c'est un des principaux arguments de Vaillant en faveur de l'origine chrétienne de l'ouvrage. Il est dit d'abord que Sophonim, femme de Nir, conçut sans que son

---

[21] Voir J.C. PLUMPE, *Some little-known early witnesses to Mary's virginitas in partu*, dans *Theol. Stud.*, 9 (1948), p. 567-577.

[21a] [Ces vers, qui nous sont transmis par la *Théosophie* (H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hambourg, 1941), font écho à l'*Apocryphe d'Ezéchiel* (voir J.B. BAUER, *Oracula Sibyllina, I, 323 ab*, dans *ZNW*, 47 (1956), p. 284-285).]

[22] [Tertullien parle de «la vache qui a enfanté et n'a pas enfanté»; les Oracles Sibyllins, Épiphane et Grégoire de Nysse, de «la génisse».] Épiphane paraît se référer à l'*Ascension d'Isaïe*, en présentant ce texte sous forme de dialogue. Voir A. RESCH, *Agrapha*, p. 305-306, et aussi J.A. DE ALDAMA, *Maria en la patristica de los siglos I y II*, Madrid, 1970, p. 122-128. [Sur l'Apocryphe d'Ézéchiel, voir A.-M. DENIS, *Introd. aux Pseudépigr. grecs d'A.T.*, p. 187-191.]

[23] A. VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*, p. 75, n° 17.

mari eût dormi avec elle. Puis elle met au monde Melchisédech, dans des circonstances merveilleuses. « Et Noë et Nir entrèrent... et ils virent l'enfant assis... ; il était achevé de corps, il parlait par sa bouche et bénissait le Seigneur. Et Noë et Nir l'examinèrent, disant : Ceci est du Seigneur » (LXX, 15-16). La dépendance du passage par rapport au récit de *Luc* apparaît certaine à H. Sahlin [24].

Un autre témoignage unit lui aussi conception et maternité virginale : c'est celui des *Odes de Salomon*. Nous lisons dans l'*Ode XIX* : « L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge et elle conçut et enfanta et devint Vierge-mère avec beaucoup de miséricorde. Elle devint grosse et enfanta un fils sans douleur. Et afin qu'il n'arrivât rien d'inutile, elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister » (XIX, 6-8). On remarquera que les deux traits, la non-souffrance et l'absence de sage-femme, se trouvaient dans l'*Ascension d'Isaïe* et étaient cités par les *Actes de Pierre*. Il y a donc ici une tradition commune.

Celle-ci est rassemblée et développpée dans le *Protévangile de Jacques*. Le texte décrit d'abord la stupeur de toute la nature au moment où la nativité va avoir lieu. Joseph voit « l'air frappé d'effroi et les oiseaux du ciel figés en plein vol » (XVIII, 2). Joseph et la sage-femme qu'il a été chercher « s'arrêtèrent à l'endroit où était la grotte. Et une nuée lumineuse [obscure *Pap. Bodm.*] couvrait la grotte... La nuée se mit à se retirer de la grotte et il parut une lumière si grande dans la grotte que les yeux ne pouvaient la supporter. Et cette lumière diminua peu à peu jusqu'à ce que parût un petit enfant » (XIX, 2). D'autres apocryphes reprendront et développeront encore ce récit. Ils relèvent du genre littéraire de la haggada, qui souligne par des traits merveilleux la signification théologique des épisodes historiques [25].

Un trait particulièrement intéressant est celui du silence de la création tout entière, dont l'activité est comme suspendue. Dans Ignace, *Ephes.* XIX, 1, « l'enfantement de Marie » est un des mystères qui eurent lieu dans le silence. La thèse du silence cosmique, lorsque Dieu se manifeste, appartient à la tradition midrashique, comme l'a montré Alfonso di Nola [26]. Mais on en rapprochera

[24] H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Upsal, 1945, p. 370-372.

[25] On a vu parfois une marque de docétisme dans cette théologie de la nativité. Mais c'est alors la nativité miraculeuse elle-même qui risque d'être mise en doute. C'est ce que fera Tertullien (*Adv. Marc.*, IV, 21), par crainte du docétisme. Mais il sort alors de l'orthodoxie.

[26] A. DI NOLA, *Il motivo della sospensione della vita cosmica*, Rome, 1970. On peut ajouter *Apoc.*, 8, 1.

aussi le thème archaïque de la cessation de l'activité de la nature, au milieu de la nuit, pour louer Dieu : « Les Anciens qui nous ont rapporté la tradition nous ont enseigné qu'à cette heure, toute la création se repose un moment pour louer le Seigneur : les astres, les arbres, les eaux s'arrêtent un instant... » (Hippolyte, *Trad. Apost.* 41). Il est notable que les deux thèmes sont unis dans *Sap.*, 18, 14-15 : « Dum medium silentium teneret omnia ». Étant donné le caractère judéo-chrétien des deux thèmes, il est très possible que l'application que la liturgie fait de ce texte à la naissance du Christ au milieu de la nuit remonte au judéo-christianisme et que nous possédions là un très antique *testimonium* [27].

Le second thème que nous voyons développer théologiquement dans le judéo-christianisme est celui des mages et de l'étoile. Le plus ancien témoignage que nous ayons de ce développement, et qui est aussi l'un des plus caractéristiques, est celui d'Ignace d'Antioche. Il se situe dans le même contexte que le passage sur les « mystères cachés » et atteste ainsi une même origine judéo-chrétienne : « Comment donc (ces mystères) ont-ils été manifestés aux siècles (αἰῶσιν) ? Un astre (ἀστήρ) brilla dans le ciel plus que tous les astres, et sa lumière était indicible, et sa nouveauté étonnait, et tous les autres astres avec le soleil et la lune se formèrent en chœur autour de l'astre, et lui projetait sa lumière plus que tous les autres. Et ils étaient troublés, se demandant d'où venait cette nouveauté si différente d'eux-mêmes. Alors était détruite toute magie (μαγεία), et tout lien de malice aboli, l'ignorance était dissipée, et l'ancien royaume ruiné, quand Dieu apparut en forme d'homme, pour une nouveauté de vie éternelle » (*Eph.*, XIX, 2-3).

Plusieurs éléments sont à relever dans ce passage. Le premier est celui de l'apparition d'un astre d'un éclat supérieur à tous les autres au moment de la naissance du Christ. C'est là un développement du récit de Matthieu sur l'étoile des mages, comme les commentateurs le reconnaissent [28]. Le développement porte sur la grandeur et l'éclat de l'astre. Or, ceci se retrouve dans le *Protévangile de Jacques*, avec référence explicite à Matthieu : « Les mages dirent : Nous avons vu une étoile extrêmement grande brillant parmi ces étoiles (λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις) et les éclipsant, au point de les

[27] Voir A. CABANISS, *Liturgy and Literature*, p. 53-61.

[28] Voir P. CAMELOT, dans IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, SC, 10, 1951², p. 88, n. 2. H. KÖSTER conteste toutefois cette relation et voit dans le texte d'Ignace un symbole de l'Ascension (*Synoptische Überlieferung bei ben Apostolischen Vätern*, p. 31-32).

rendre invisibles» (XXI, 2). Nous retrouvons ici les mêmes expressions que dans Ignace, et la comparaison de l'astre nouveau avec les autres étoiles. De même dans les *Oracles Sibyllins*: «Lorsque un astre semblable au soleil par son éclat (λαμπρός) apparaîtra venant du ciel au milieu des jours, alors aura lieu la venue cachée du Verbe du Très-Haut, portant une chair semblable aux mortels» (XII, 30-33). Le rapprochement avec Ignace est particulièrement remarquable ici, avec l'allusion à la venue cachée.

Ainsi l'accent est-il mis sur le caractère exceptionnel de l'astre qui apparaît. Mais ce caractère exceptionnel n'est pas dû seulement à sa grandeur, mais à sa signification. Celle-ci paraît d'abord être de symboliser la lumière messianique qui dissipe les ténèbres. Cet aspect apparaît dans le *Testament de Lévi*. Dans un passage où il est question de la venue du prêtre nouveau (καινός), l'auteur continue: «Son étoile (ἄστρον) se lèvera (ἀνατελεῖ) dans le ciel comme celle d'un roi, rayonnant la lumière de la gnose (φῶς γνώσεως), comme le soleil le jour... Elle brillera (ἀναλάμψει) comme le soleil sur la terre et chassera (ἐξαρεῖ) toute obscurité de sous le ciel» (XVIII, 3-4). Ce qui est remarquable ici est que l'astre devient un symbole du Messie lui-même, comme le signe de la lumière qu'il va répandre sur le monde [29].

Or, ceci marque le lien entre le thème de l'étoile des mages et celui de l'étoile comme symbole du Messie. De Jonge le dit explicitement à propos de notre passage: «Il doit se référer à *Mt.*, 2, 2» [30]. Mais d'autre part il comporte une allusion à *Num.*, 24, 17: «Un astre se lèvera (ἀνατελεῖ ἄστρον) de Jacob» [31]. Le lien des deux textes est d'ailleurs explicitement chez Justin, qui ajoute une référence à *Zach.*, 6, 12 [32] d'après LXX: «Moïse lui-même a donné à entendre qu'il devait se lever comme un astre par la race d'Abraham. Voici ses paroles: Il se lèvera un astre de Jacob et un chef d'Israël. Et une autre Écriture dit: Voici un homme: Orient (ἀνατολή) est son nom. Aussi lorsqu'un astre se leva dans le ciel au temps de sa naissance, comme il est écrit dans les Mémoires

[29] Voir aussi *Test. Jud.*, XXIV, 1: «Après cela une étoile (ἄστρον) montera pour vous de Jacob, dans la paix, et un homme surgira de ma descendance, comme un soleil de justice».

[30] M. DE JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 154, n. 255.

[31] *Mt.*, 2, 2, contient d'ailleurs déjà une allusion à *Num.*, 24, 17, comme le prouve le mot ἀνατολή. Voir K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, p. 136; E. BURROWS, *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londres, 1938, p. 98.

[32] Dans *Zach.*, 3, 8; 6, 12, et *Jer.*, 23, 5, ἀνατολή signifie «germe». Mais l'interprétation de *Zach.*, 6, 12 comme «astre levant» semble apparaître déjà chez Philon (*Conf.*, 62), où ἀνατολή est un nom du Logos. Voir H. SCHLIER, Art. 'Ανατολή, dans *TWNT*, I, p. 355.

de ses apôtres, les mages d'Arabie, reconnaissant l'événement, survinrent et l'adorèrent» (*Dial.*, CVI, 4).

L'intervention de *Num.*, 24 ,17 est spécialement intéressante. Il s'agit en effet d'un des textes les plus anciennement attestés dans les dossiers messianiques. Il appartenait déjà au dossier de la Communauté de Qumrân. Il fait en effet partie du recueil de *Testimonia* découvert dans la Grotte 4 [33]. Et il est appliqué à «Celui qui scrute la Loi au pays de Damas» par le *Document de Damas* (VII, 19). Lurie pense qu'il n'est pas sans relation avec Kôkba, l'habitat de Dosithée au pays de Damas [34]. Il est utilisé dans le *Règlement de la Guerre* (XI, 6). Il apparaît dans le *Livre des Bénédictions* (V, 27). Pour Peterson, il est en relation avec la coutume essénienne de se tourner vers l'Orient pour prier [35]. Enfin il inspirera plus tard, dans le mouvement zélote, le surnom de son dernier chef, Bar Kôkba, «le fils de l'Étoile» [36].

Du recueil essénien, le texte a passé dans les *Testimonia* chrétiens [37]. Outre le *Testament de Lévi*, il y est fait allusion dans *Lc.*, 1, 78; *Apoc.*, 2, 28 et 22, 16. Justin y renvoie, non seulement dans *Dial.* CVI, 4, que nous avons cité, mais encore dans CXXVI, 1, où il fait d'ἄστρον un des titres du Christ: «Il est appelé astre par la bouche de Moïse, Orient par celle de Zacharie». Les deux textes sont rapprochés comme plus haut. Justin mentionne à nouveau *Num.*, 24, 17 dans *I Apol.* : «Un autre prophète, Isaïe, annonce la même chose en d'autres termes: Une étoile se lèvera de Jacob et une fleur poussera sur la tige (ῥίζης) de Jessé, et les nations espéreront en son bras. Une étoile lumineuse s'est levée, une fleur a poussé sur la tige de Jessé, c'est le Christ» (XXXII, 12-13). On remarquera que Justin rapproche *Num.*, 24, 17 et *Is.*, 11, 1 et les soude en une seule citation qu'il attribue à Isaïe [38]. Ceci relève de ces citations composites, dont nous avons parlé et qui

---

[33] J.M. ALLEGRO a publié ces *4Q Testimonia* d'abord dans *JBL*, 75 (1956), p. 182-187, puis dans *Qumran Cave 4*, Oxford, 1968, n° 175, pl. XXI (*Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, V). [Voir *EI*, p. 419-420].

[34] B.Z. LURIE, *Histoire de la communauté juive de Damas*, dans *Eretz Israel*, IV, 1956, p. 111-118 (en hébreu; cité d'après R. NORTH, *Verbum Domini*, 35 (1957), p. 48-49; celui-ci écrit par erreur *Deut.* pour *Num.*). Dosithée est apparenté aux Esséniens (R. McL. WILSON, *Simon, Dositheus and the DSS*, dans *ZRGG*, 9 (1957), p. 21-30).

[35] E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, dans *TZ*, 3 (1947), p. 5.

[36] Sur le rôle de l'étoile dans l'art juif archaïque, voir E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, I, p. 61, 187; II, p. 29-216.

[37] Cf. J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 109-130.

[38] L'antiquité de ce groupement est confirmée par ce fait qu'il paraît supposé par *Apoc.*, 22, 16. «Je suis la racine (ῥίζα) et la descendance de David, l'étoile (ἀστήρ) brillante du matin». Nestle renvoie à *Num.*, 24, 17 et *Is.*, 11, 1. Ils sont également associés dans *Test. Jud.*, XXIV, 1-5.

témoignent d'une référence à des dossiers constitués et non au texte lui-même.

Le lien de *Mt.*, 2, 2 et de *Num.*, 24,17 se retrouve chez Irénée : «De cet Emmanuel, Balaam a prophétisé aussi l'Étoile : Une étoile se lèvera de Jacob et un chef surgira en Israël. Or Matthieu nous rapporte ainsi les paroles des Mages venus de l'Orient : Nous avons vu son Étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer» (*Adv. haer.*, III, 9, 2). La *Démonstration Apostolique* ajoute d'autres traits (58 ; *PO*, XII, 784). Le fait que l'étoile apparaît dans le ciel marque que celui qui vient de Jacob vient du ciel. Ceci rappelle Ignace. Par ailleurs, l'étoile se pose sur la tête de Jésus, ce qui se retrouve dans l'*Évangile de Jacques*. Enfin le texte est suivi au paragraphe suivant d'*Is.*, 11, 1, ce qui témoigne qu'Irénée utilise les *Testimonia*.

Origène héritera de cette tradition : «L'étoile qui apparut à la naissance de Jésus avait été prophétisée par Balaam» (*Contr. Cels.*, I, 59). Il lui consacrera un développement remarquable dans *Ho. Num.*, XVIII, 4. Il observe que l'étoile, après s'être posée au-dessus de Jésus, «s'est arrêtée pour ne jamais le quitter», comme l'Esprit au baptême. Et il en conclut qu'elle est «un symbole de la divinité». Dans une autre *Homélie* (XIII, 7), il témoigne de la tradition selon laquelle les Mages sont les héritiers de Balaam, dont ils connaissaient la prophétie : «Aussi, quand naquit Jésus, ils reconnurent l'étoile» [39].

On remarquera que le texte d'Ignace d'Antioche, outre l'allusion à l'astre éblouissant qui manifeste la naissance du Christ aux mondes célestes (αἰῶσιν), ajoute que «tous les autres astres avec le soleil et la lune se formèrent en chœur autour de l'astre et (que) lui projetait sa lumière plus que tous les autres» (*Eph.*, XIX, 2). On a proposé d'interpréter ce texte étrange en fonction des conceptions astrologiques hellénistiques [40]. Mais l'ensemble du passage nous paraît judéo-chrétien. Et il paraît avoir comme arrière-plan un dossier de *Testimonia* [41]. On peut se demander si le dernier trait ne pourrait s'expliquer aussi de cette manière.

Or il y a un texte dans l'Ancien Testament qui nous présente de la même façon le soleil, la lune et les astres rendant hommage à un astre plus éclatant. C'est le songe de Joseph : «J'ai fait un

---

[39] Voir J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, I, p. 48-49.

[40] Voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 14-15.

[41] A. CABANISS croit y reconnaître en particulier l'influence de *Sap.*, 18, 14-16 (*Wisdom 18: 14 f: an Early Christmas Text*, dans *VC*, 10 (1956), p. 100-101).

songe où je voyais comment le soleil, la lune et les onze étoiles m'adoraient» (*Gen.*, 37, 9). Ce texte a été en fait interprété du Christ. Dans les *Bénédictions d'Isaac et de Jacob*, Hippolyte écrit à propos de ce songe: «Ce n'est pas sans raison que les frères de Joseph lui donnaient du visionnaire, puisqu'ils ne voyaient pas par avance le Verbe, par puissance, faisant en lui sa demeure» (*PO*, XXVII, 3). Et il ajoute: «Pourquoi vous indigner si le soleil et la lune et onze étoiles l'adoraient? Ils sont là dès les temps anciens comme préfigurateurs... Où donc est accompli ce qui a été dit, savoir: 'Faudra-t-il donc que nous venions, moi et ta mère et tes frères, t'adorer front contre terre', sinon quand les bienheureux Apôtres, ensemble avec Joseph et Marie, une fois arrivés au Mont des Oliviers, adorèrent le Christ» (*id.*, 5-7). On notera que Joseph est présenté comme encore vivant lors de l'Ascension, qui a lieu au Mont des Oliviers. Les onze étoiles sont expliquées par l'absence de Judas. L'interprétation d'Ignace n'est pas la même, mais on peut se demander si ce ne sont pas deux interprétations parallèles du même texte.

Il faut ajouter qu'ici encore les *Testaments des XII Patriarches* paraissent attester l'usage du texte dans la communauté judéo-chrétienne primitive, et avec un détail qui permet de penser que c'est cet ouvrage qui inspire Hippolyte, comme c'est le cas à plusieurs reprises. Nous lisons dans le *Testament de Nephtali*: «...Je vis une vision sur le Mont des Oliviers à l'Orient de Jérusalem: le soleil et la lune étaient arrêtés. Isaac, le père de mon père, nous dit: Courez et saisissez-les chacun comme vous le pourrez. Et la lune et le soleil seront à celui qui s'en emparera. Nous courûmes tous ensemble et Lévi s'empara du soleil et Judas de la lune et ils furent exaltés au-dessus des autres. Et Lévi étant comme le soleil, un jeune homme lui donna douze rameaux de palmiers. Et Judas devint brillant comme la lune et il y avait douze rayons sous ses pieds» (V, 1-4) [42].

Les différences avec le texte d'Hippolyte et celui d'Ignace sont évidentes, en particulier dans le fait que les deux Messies, qui attestent l'origine essénienne du texte, sont identifiés l'un au soleil et l'autre à la lune. Mais il est cependant remarquable de voir citer cette interprétation messianique des deux astres exaltés au-dessus des douze autres. Et une réminiscence de *Gen.*, 37, 9 paraît bien

[42] On peut se demander aussi si *Apoc.*, 12, 1 ne s'inspire pas de notre texte: «Il parut dans le ciel un grand signe: une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête».

vraisemblable [43]. On notera par ailleurs l'allusion au Mont des Oliviers, qui est si précise qu'il paraît évident qu'Hippolyte l'a tirée du *Testament*. La notation de l'orient (ἀνατολή) de Jérusalem est également intéressante et rappelle *Zach.*, 6, 12, *Mt.*, 2, 2 et *Lc.*, 1, 78.

Mais avec cela, nous n'avons pas épuisé la théologie du texte d'Ignace. L'apparition de l'astre nouveau jette le trouble parmi les puissances astrales. Elle annonce en effet «la destruction de toute magie (μαγεία), l'abolition de tout lien de malice, la ruine de l'ancien royaume» (*Eph.*, XIX, 3). Il paraît bien y avoir dans ce passage une allusion à la domination que les astres exerçaient sur le monde et aux pratiques magiques et astrologiques qui en étaient l'expression. D'autre part, dans le contexte, l'allusion à la magie paraît bien se référer aux mages. Il semblerait donc que ce soit à la fois les puissances astrales et les mages, leurs serviteurs, qui se trouvent stupéfaits devant l'apparition de l'astre nouveau qui marque la fin de leur règne.

Or cette interprétation est confirmée par d'autres témoignages. Le premier est celui de Justin. Celui-ci écrit: «La parole d'Isaïe: 'Il prendra la puissance de Damas et les dépouilles de Samarie' (*Is.*, 8, 4) signifiait que la puissance du mauvais démon qui habitait à Damas serait vaincue par le Christ au moment même de sa naissance; et c'est ce qui est manifestement arrivé. En effet les mages, comme des dépouilles (ἐσκυλευμένοι), avaient été entraînés à toutes sortes de mauvaises actions auxquelles les avait poussés ce mauvais démon; ils vinrent, adorèrent le Christ et apparurent dégagés de cette puissance qui les avaient conquis comme on conquiert des dépouilles» (LXXVIII, 9) [44].

Ce texte appelle plusieurs remarques. En premier lieu, on remarquera que deux autres fois dans Justin, *Is.*, 8, 4 est cité, intercalé à l'intérieur d'*Is.*, 7 entre le verset 16a et le verset 16b (XLIII, 6; LXVI, 3). Or ces agglomérats sont caractéristiques des passages groupés anciennement en dossiers; cela montre qu'ainsi *Is.*, 8, 4 a été mis très tôt en relation avec les prophéties de l'enfance du Christ. D'autre part l'épisode des mages, en relation avec ce

---

[43] Voir M. D. GOULDER et M. L. SANDERSON, *St Luke's Genesis*, dans *JTS*, NS, 8 (1957), p. 26.

[44] Voir aussi LXXVII, 2-4; LXXXVIII, 1. Le thème est repris par TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 13; *CSEL*, p. 396-397.

texte, prend un sens théologique. Les mages étaient de Damas [45], c'est-à-dire dépendaient du prince des ténèbres, localisé à Damas, sans doute par opposition à Jérusalem [46]. La venue du Christ entraîne leur conversion, c'est-à-dire les arrache aux puissances mauvaises, qu'ils servaient par la magie et l'astrologie.

Deux traits apparaissent ici clairement. D'une part, les Mages de l'Évangile sont assimilés aux prêtres des idoles, et particulièrement aux mages syriens. Or nous savons qu'en effet, alors, des maguséens, des missionnaires iraniens, fréquentaient la Syrie. On rapprochera aussi l'histoire de Simon le Mage. Or Schoeps a montré que Balaam, dans *Apoc.*, 2, 14, pouvait désigner Simon [47]. D'autre part, nous l'avons vu, Balaam, identifié parfois avec Zoroastre [48], était considéré comme l'ancêtre des Mages de l'Évangile. Tout ceci indique un contact des milieux juifs et judéo-chrétiens avec les Mages venus de Syrie [49]. On remarquera toutefois que le passage de Justin ne fait pas allusion aux puissances astrales, comme celui d'Ignace.

Mais le trait théologiquement le plus important est celui de «la victoire du Christ sur le mauvais démon au moment même de sa naissance», cette victoire éclatant dans la conversion des mages. Ceci anticipe à l'épisode de la nativité et de l'adoration des mages le combat du Christ contre les puissances du mal. Or c'est bien ce que disait aussi le texte d'Ignace, en relation avec l'épisode des mages. Origène développera ce point dans le *Contre Celse* (I, 60). Il déclare que «les Mages sont en communication avec les démons». Et ils réussissent dans leurs pratiques tant qu'une influence plus forte ne survient pas. Mais à la naissance de Jésus, les démons perdirent leur force: «Ils n'étaient pas seulement ruinés par les anges qui visitaient la région terrestre à l'occasion de la naissance de Jésus, mais aussi par l'âme de Jésus et la divinité qui était en lui. Aussi les mages, voulant accomplir comme auparavant

---

[45] On se souviendra du lien établi par *CDC*, VII, 19 entre la prophétie de *Num.*, 24, 17, sur l'étoile, et le séjour de la communauté à Damas. Voir *supra*, p. 278.

[46] L'*Épître des Apôtres* (44; *PO*, IX, 215), faisant allusion au même passage d'*Isaïe*, 8, 4, montre la prédication de Paul à Damas comme commencement de la Jérusalem nouvelle et de l'entrée des Gentils dans l'Église (T. SCHNEIDER, *Das prophetische Agraphon der Epistola Apostolorum*, dans *ZNW*, 24 (1925), p. 151-154.

[47] H.J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 249-254.

[48] J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, I, p. 47-48.

[49] Dosithée, le maître de Simon, a eu des contacts avec les sadocites réfugiés dans le pays de Damas (R. NORTH, dans *Verbum Domini*, 35 (1957), p. 49).

leurs habituelles incantations et sorcelleries et n'y parvenant pas, en recherchèrent-ils la cause, dont ils comprenaient l'importance. Voyant un signe de Dieu dans le ciel, ils désirèrent voir ce qu'il indiquait. Ils possédaient sans doute les prophéties de Balaam (que Moïse rapporte aussi dans ses écrits, lui aussi expert dans cet art) et y trouvèrent à propos de l'étoile ces mots : Je lui montrerai, mais non maintenant ; je l'appelle bienheureux, mais il n'approchera pas (*Num.* 24, 17). Ils conjecturèrent donc que l'homme dont la naissance était prédite par l'apparition de l'étoile devait être venu au monde, et, l'accueillant comme supérieur à tous les démons et aux êtres qui d'habitude leur apparaissaient et manifestaient un certain pouvoir magique, ils voulurent l'adorer».

Nous sommes bien proches ici de la perspective d'Ignace sur le Christ détruisant la puissance de la magie dès sa venue. Il manque toutefois l'allusion aux puissances astrales. Or, celle-ci se trouve, avec référence à l'étoile des mages, chez le gnostique Théodote, tel que Clément nous le fait connaître (*Excerpt.*, 69-75). Le texte décrit d'abord la nature du Destin, qui résulte de l'action des Puissances, agissant par les astres (69). Les hommes sont soumis à sa domination. Le Seigneur nous arrache à elle : «C'est pour cette raison qu'un astre étranger et nouveau (ξένος ἀστὴρ καὶ καινός) s'est levé (ἀνέτειλεν), détruisant l'ancienne ordonnance des astres, brillant d'une lumière neuve qui n'est pas de ce monde... : le Seigneur lui-même» (74). Le rapprochement des termes avec Ignace est frappant. Toutefois, la pensée de Théodote souligne davantage la puissance des *cosmocratores* et révèle ainsi son orientation gnostique. Et d'autre part, il voit dans les mages des astrologues à qui leur science a permis de connaître la naissance du Christ, comme le paragraphe suivant des *Excerpta* le précise : «Non seulement les Mages virent l'étoile du Seigneur, mais ils surent la vérité : un roi était né» (75).

L'ensemble de ces textes nous met donc en présence d'une tradition qui rattache à l'épisode des mages le thème du terme apporté par la venue du Christ aux pratiques magiques et astrologiques, considérées comme un culte rendu au démon. Or, la théorie qui rattache ces pratiques aux puissances du mal est spécifiquement judéo-chrétienne. Elle vient des apocalypses juives. Le texte essentiel est *I Hénoch*, VIII, 3 qui montre les mauvais anges révélant aux hommes les pratiques magiques. Ce texte est fréquemment utilisé dans les *Homélies clémentines* (VIII, 12-23 ; IX, 13-18, etc...). C'est donc dans un milieu judéo-chrétien influencé par l'apocalypti-

que qu'apparaît l'interprétation de l'histoire des Mages, telle que Justin et Origène nous la rapportent [50].

Quant à l'allusion à l'astrologie que paraît contenir le texte d'Ignace et qui suppose une domination des puissances astrales sur l'homme, elle paraît se rattacher plus particulièrement au milieu syriaque. Nous retrouvons en effet cette croyance en l'astrologie chez d'autres autres Syriens, comme Tatien et Bardesane. C'est dans ce milieu que l'apparition de l'étoile des mages apparaît comme le signe de la destruction de la domination exercée par les puissances mauvaises par l'intermédiaire des astres et de leur influence [51]. C'est de ce milieu syriaque que seraient issus le dualisme radical que revêt cette théorie dans le gnosticisme et l'importance que prend dès lors l'épisode de l'étoile comme attestant la fin du pouvoir des puissances planétaires.

## LE BAPTÊME DE JÉSUS

Un autre trait important de la théologie judéo-chrétienne est la place qu'y tient le baptême du Christ. Il semblerait à certains égards qu'il soit plus important que la nativité. L'Évangile de Marc commence avec le baptême. Et ceci paraît bien relever d'une forme primitive. J'ai montré ailleurs que ceci pourrait correspondre aux lectures liturgiques d'une année, commençant en septembre avec le récit du baptême et se terminant en septembre avec l'entrée des Rameaux [52]. La littérature ébionite et gnostique paraît supposer cet usage, tout en l'interprétant de façon hétérodoxe, quand elle voit dans le baptême la descente de la divinité sur l'homme Jésus [53]. Ceci suppose l'importance donnée dans la tradition au baptême [54].

---

[50] Voir J. DANIÉLOU, art. *Démon*, dans *Dict. Spir.*, IV, col. 155-159.

[51] La théologie de l'étoile apparaît ainsi comme se rattachant originairement aux judéo-chrétiens de Damas. C'est à eux que l'on peut rattacher l'*Évangile de Mt.*, les *Testaments*, les *Lettres* d'Ignace. Voir L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 178-199; J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, 1957, p. 91 suiv.; *L'étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*, dans *VC*, 11 (1957), p. 121-138.

[52] J. DANIÉLOU, *Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), p. 114-117.

[53] Voir, pour Cérinthe, IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 26, 1; pour les Ébionites, ÉPIPHANE, *Pan.*, XXX, 16.

[54] Voir E. FABBRI, *El bautismo de Jesús y la unción del Espíritu en la teología de Ireneo*, dans *Cienciá y Fe*, 12 (1956), p. 8-9.

Qu'il en soit ainsi dans un milieu judéo-chrétien n'est pas étonnant. Le baptême du Christ devait tenir une place importante du fait des contacts entre les Esséniens et Jean-Baptiste. Comme immersion dans l'eau vive, il se situe dans le cadre du mouvement baptiste auquel se rattache l'essénisme. L'effusion d'Esprit-Saint paraît la réalisation de l'effusion eschatologique qui tient une place importante dans les documents de Qumrân. Nous reviendrons sur tout ceci à propos du sacrement de baptême. Nous n'avons pas d'ailleurs à traiter ici du baptême du Christ tel qu'il est rapporté par les synoptiques et par Jean. Nous n'avons pas non plus à étudier toutes les particularités que présente à son sujet la littérature apocryphe. On peut se référer pour cela au chapitre considérable de Walter Bauer [55]. Nous n'avons à retenir que les données théologiques apportées par les judéo-chrétiens.

Le premier trait du baptême est la descente du Christ dans le Jourdain. Plusieurs significations lui sont données dans nos textes. En premier lieu, elle est considérée comme une descente dans les eaux de la mort où demeure le dragon. Ainsi dans le *Testament d'Aser*: «Quand le Seigneur visitera (ἐπισκέψηται) la terre, lui-même étant venu comme un homme parmi les hommes, mangeant et buvant et dans la tranquilité (ἡσυχία) écrasant la tête du dragon par l'eau (δι'ὕδατος), il sauvera Israël et toutes les Nations, Dieu assumant un rôle (ὑποκρινόμενος) d'homme» (VII, 3). Ce passage est évidemment chrétien, comme l'observe De Jonge (*op. cit.*, p. 152, n. 222). Il comporte une allusion au *Ps.* 73, 13. Et par ailleurs, l'expression δι'ὕδατος est une référence certaine au baptême.

Aussi bien, la même citation du *Ps.* 73, 13 se trouvera appliquée explicitement au baptême dans un texte postérieur. Cyrille de Jérusalem écrira en effet dans ses *Catéchèses*: «Comme il fallait écraser les têtes du dragon, étant descendu dans les eaux, il lia le fort» (III, 11; *P.G.*, 33, col. 441 B). Ce thème du dragon caché dans les eaux de la mort et du baptême du Christ comme descente dans son domaine persistera dans la tradition. Per Lundberg en a montré les origines et en a donné des exemples dans la liturgie [56]. Olivier Rousseau a montré qu'elle était une anticipation symbolique de la descente du Christ aux enfers et de sa victoire sur Satan [57].

---

[55] W. BAUER, *Das Leben Jesu*, p. 110-141.

[56] P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Église*, p. 64-166.

[57] O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Mél. J. Lebreton*, II (= *RSR* 40, 1-2, 1952), p. 286.

Anton Baumstark en a relevé la persistance dans la prière grecque de consécration de l'eau baptismale [58].

Ce qui est important ici est le lien établi entre le baptême du Christ et sa Passion. Paul en effet établit un lien entre la mort et la résurrection du Christ et le baptême chrétien. Mais ici, nous avons un symbolisme certain : c'est le baptême du Christ qui préfigure sa Passion. En ce sens, l'épisode serait à rapprocher de celui des noces de Cana dans l'Évangile johannique, où l'allusion à la Passion paraît certaine [59]. Le baptême du Christ serait une préfiguration du baptême chrétien non seulement en tant qu'il consacre le rite de l'eau, mais, comme l'a bien montré Harald Riesenfeld [60], en tant qu'il associe la descente dans l'eau et le mystère de la mort et de la résurrection. Ceci irait contre la thèse de A. Benoît [61], qui refuse de voir une trace de la théologie paulinienne du baptême dans les milieux judéo-chrétiens.

Or, ce lien du baptême du Christ avec la Passion semble apparaître dans plusieurs textes judéo-chrétiens. Les *Odes de Salomon* rapprochent dans un passage curieux la descente de l'Esprit sur le Christ au baptême et la descente aux enfers. Ceci peut difficilement s'interpréter autrement que par une allusion au baptême comme descente dans le monde de la mort. Voici le texte : « La colombe vola sur le Messie... et elle chanta au-dessus de lui et on entendit sa voix... Les abîmes s'entr'ouvrirent et ils furent cachés » (XXIV, 1-3). Rendel Harris note à propos de ce texte : « Il est permis de penser que le Psaume pourrait se rapporter au baptême et à la descente aux enfers comme à des événements accomplis en étroite connexion... Dans les premiers temps, le baptême du Christ était l'occasion de sa victoire sur l'Hadès » [62].

Il semble que l'on retrouve une association analogue dans un passage d'Ignace d'Antioche, qui précède immédiatement celui sur le caractère caché de l'Incarnation. Ignace écrit : « (Notre Dieu, Jésus-Christ) est né et a été baptisé pour purifier l'eau par sa

[58] A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 1e éd., Chevetogne, 1939, p. 147.

[59] O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, p. 37.

[60] H. RIESENFELD, *La signification sacramentaire du baptême johannique*, dans *Dieu vivant*, 13 (1949), p. 29-37.

[61] A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, p: 228.

[62] J.R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, 1909, p. 123. Voir aussi *Od.*, XXII, 5, où il est question de « celui qui détruisit le dragon aux sept têtes ». Or, l'Ode paraît avoir un lien avec le baptême du Christ (C.-M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, Upsal, 1940, p. 47 ; J. H. BERNARD, *The Odes of Solomon* (TS, 8, 3), Cambridge, 1912, p. 32-39).

passion» (*Eph.*, XVIII, 2). Le Père Camelot note justement que «par le baptême de Jésus, image et annonce de sa mort et de sa résurrection, l'eau participe à la vertu de la Passion» [63]. Or, l'explication la plus naturelle est que le Christ, en descendant dans l'eau, détruit les forces démoniaques qui y demeurent, purifiant ainsi les eaux par sa Passion, c'est-à-dire par cette mort, qui est descente dans le monde de la mort. A. Benoît peut écrire: «Nous trouvons donc chez Ignace la première formulation de cette conception qui sera courante par la suite et qui plonge ses racines dans la cosmologie juive: le baptême du Christ purifie les eaux infestées par les démons» [64].

Nous rencontrons une conception proche de celle d'Ignace, dans les *Eclogae propheticae*, de Clément d'Alexandrie, mais où celui-ci nous a conservé des fragments d'exégèses judéo-chrétiennes transmis dans la tradition des Presbytres. Clément écrit: «Le Sauveur se fit baptiser, sans en avoir besoin lui-même, afin de sanctifier toute l'eau pour ceux qui y sont régénérés. De cette manière nous ne sommes pas seulement purifiés quant au corps, mais aussi quant à l'âme. Et ce qui signifie que les parties invisibles de notre être sont sanctifiées, c'est que même les esprits impurs qui sont attachés à notre âme sont éliminés à partir de la nouvelle naissance spirituelle» (7; *GCS*, 138, 27-32). Ici encore, la descente du Christ dans les eaux a pour objet de les purifier des présences démoniaques et de les rendre aptes, ainsi, à purifier les baptisés des puissances.

Une autre ligne de développement est en relation avec le caractère eschatologique du baptême du Christ: c'est le thème du lien entre le baptême d'eau et le baptême de feu [65]. Il remonte dans son origine à la péricope de *Mt.*, 3, 11: «Moi, je vous baptise dans l'eau...; lui vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu». Van Imschoot a bien montré le caractère eschatologique de la péricope [66]. Il paraît bien qu'il y ait une allusion au jugement terminal par le feu et au caractère judiciaire de la venue du Messie. Toutefois, dès le Nouveau Testament, ce caractère paraît avoir été effacé au profit d'une conception sacramentelle et par suite l'allusion au feu a été écartée (*Mc.*, 1, 8).

---

[63] P. TH. CAMELOT, dans IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, SC, 10², p. 87, n. 2. Voir P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, p. 226; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, p. 44-45.

[64] A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, p. 69.

[65] C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, p. 182-190.

[66] P. VAN IMSCHOOT, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint*, dans *ETL*, p. 653-666.

Mais elle a subsisté et s'est développée dans la tradition judéo-chrétienne. Celle-ci nous montre la prophétie de Jean réalisée dans le baptême du Christ, par le feu associé à l'eau sur le Jourdain. On sait que plusieurs textes archaïques, l'*Évangile des Ébionites* [67], le *Diatessaron*, certains manuscrits latins du Nouveau Testament, mentionnent la présence d'un feu ou d'une lumière sur le Jourdain [68]. On ne distingue pas assez d'ordinaire deux formes de cette tradition. Nous nous occuperons ici de la première, où le feu apparaît lors de la descente du Christ dans l'eau et qui est attestée par Justin : « Tandis que Jésus descendait dans l'eau, du feu s'alluma dans le Jourdain ; et tandis qu'il remontait de l'eau, l'Esprit saint, comme une colombe, voltigea sur lui » (*Dial.*, LXXXVIII, 3) [69].

Dans cette tradition, en effet, le feu apparaît une allusion au feu destructeur du Jugement. Plusieurs textes le mentionnent. Ainsi nous lisons dans les *Oracles Sibyllins* : « Après que (le Fils de Dieu) eut reçu une seconde naissance selon la chair, s'étant lavé dans le courant du Jourdain, qui s'avance de son pas bleu, entraînant ses flots, il échappera au feu et il verra le premier un Dieu favorable venir par l'Esprit, sur les blanches ailes d'une colombe » (VI, 3-7). Le texte semble bien marquer que le Christ a été délivré du feu par le baptême et que c'est alors que l'Esprit est descendu. Ceci est bien dans la ligne du texte de Justin, où le feu paraît sur l'eau lors du *descensus* [70]. L'idée d'une délivrance du Christ au baptême par rapport au feu reparaît ailleurs dans les *Oracles*. Il est question du « Père qui a inondé d'eaux pures ton baptême, par lequel tu es apparu sortant du feu » (VII, 83-84) [71].

On retrouve la même conception dans les *Extraits de Théodote*. Clément, rapportant la doctrine du disciple de Valentin, écrit : « De même que la naissance du Sauveur nous fait sortir du devenir et de la fatalité, de même aussi son baptême nous retire du feu et sa passion de la passion » (76, 1). Le grand intérêt de ce passage, c'est le parallélisme qu'il institue entre les trois mystères de délivrance : celui de la conversion des mages qui libère du *fatum*, celui du baptême qui libère du feu, celui de la Passion, qui libère de la

[67] ÉPIPHANE, *Pan.*, XXX, 13.

[68] Voir W. BAUER, *Das Leben Jesu*, p. 134-136.

[69] A. ORBE pense que Clément d'Alexandrie connaît cette tradition (*Teologia bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26, 3-27,2*, dans *Gregorianum*, 36 (1955), p. 434-439).

[70] Voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 63 et 77-78.

[71] Pour le sens de ἐξεφαάνθης, voir *Odyssée*, XII, 441.

passion. Il y a ici, derrière l'interprétation gnostique, une théologie des étapes de la rédemption dans la vie du Christ.

Nous en avons la preuve dans le parallélisme que présente avec notre texte celui où Justin parle aussi du feu lors du baptême. Justin veut montrer que la Puissance (δύναμις) du Christ s'est manifestée dès sa naissance dans l'épisode des mages (LXXXVIII, 2) ; puis une seconde fois, lors du baptême, où « du feu s'alluma sur le Jourdain ». Et, ajoute-t-il, « s'il est descendu dans le fleuve, ce n'est pas qu'il ait eu besoin d'*être baptisé*..., de même qu'il n'avait pas besoin d'*être engendré* et d'*être crucifié*. Il a souffert de l'être pour la race des hommes, tombée depuis Adam au pouvoir de la mort... » (LXXXVIII, 4). Ainsi les trois mystères sont, comme chez Théodote, en relation avec la théologie de la rédemption : ils sont trois étapes dans la lutte du Fils de Dieu incarné contre les puissances. En ce sens, les thèmes de la descente dans le Jourdain, comme lutte contre le dragon de la mer ou comme traversée du feu du jugement, ont une signification théologique parallèle.

L'origine judéo-chrétienne de cette opposition entre le jugement par l'eau et le jugement par le feu se dégage de deux faits. En premier lieu, cette opposition, sur le plan eschatologique, apparaît proprement, en milieu juif et en milieu chrétien, dans la seconde moitié du premier siècle. La doctrine d'un jugement par le feu n'est pas étrangère à l'Ancien Testament (*Is.*, 1, 7 ; *Dan*, 7, 10 ; *Sap.*, 5, 21). Mais elle est développée dans les manuscrits de Qumrân, spécialement dans les *Hodayot* (VI, 38-44). On y voit le feu consumant l'eau. Les *Oracles sibyllins* juifs la présentent aussi (IV, 125-136). Mais plus précisément l'opposition des deux jugements, par l'eau et par le feu, apparaît dans la seconde moitié du Ier siècle. On la trouve dans la *Vie d'Adam et Ève* (XLIX, 3-L, 2) : Charles, *Apocr. and Pseudepigr. of the OT*, II, p. 152), dans la *Seconde Épître de Pierre* (3, 5-7), dans Flavius Josèphe (*Ant.*, I, 3, 7 [70]) [72]. La phrase de Jean-Baptiste dans *Mt.*, 3, 11, « Moi, je vous baptise dans l'eau... ; Lui vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu », se situe dans le même contexte, appliquant cette opposition au baptême, et elle remonterait à une origine essénienne, peut-être inspirée par l'Iran.

Mais il y a plus précis. Nous avons laissé jusqu'ici de côté un texte qui se rattache au judéo-christianisme hétérodoxe des Ébio-

[72] Voir G. VERMÈS, *La secte juive de la Nouvelle Alliance d'après ses Hymnes récemment découverts*, dans *Cahiers Sioniens* (Sept. 1950), p. 192-193.

nites et où l'opposition du feu et de l'eau apparaît à propos du baptême du Christ. Il s'agit d'un passage appartenant à la couche la plus ancienne des *Reconnaissances clémentines*, celle des *Kérygmes de Pierre*. Nous y lisons: «Après Aaron qui fut grand prêtre, un autre est pris, tiré des eaux; je ne veux pas parler de Moïse, mais de celui que, dans les eaux du baptême, Dieu a appelé son Fils. Vous avez compris que je parle de Jésus, qui a éteint par la grâce du baptême le feu que le grand prêtre allumait pour les péchés» (*Rec.*, I, 48, 4-5).

Le texte est l'expression de la polémique ébionite contre les sacrifices sanglants par le feu [73]. Il représente donc une interprétation théologique différente de celle des passages que nous avons mentionnés jusqu'ici. Mais il est clair qu'il repose sur une même conception originelle du conflit de l'eau et du feu lors du baptême du Christ, et d'une affirmation du triomphe par l'eau sur la force destructrice du feu. H.-J. Schoeps a remarqué que ceci se rattache à une conception pessimiste du feu corrélative d'une exaltation de l'eau dans l'ébionisme [74]. Il cite un autre passage: «Fuyez vers l'eau qui seule peut éteindre la force du feu» (*Hom.*, XI, 26). Mais il semble qu'originellement cette opposition appartienne au judéo-christianisme en général. Peut-être présente-t-elle, comme le suggère Schoeps, une pointe d'anti-iranisme [75].

Mais, comme l'a bien remarqué Bauer contre Zahn [76], cette interprétation n'est pas la plus ordinaire. On remarquera d'abord que, dans l'ensemble des témoignages archaïques, la manifestation du feu n'est pas liée à la descente de Jésus dans le Jourdain. Dans la plupart des cas, elle est dite seulement accompagner le baptême. Ainsi dans la *Praedicatio Pauli*, citée par le Pseudo-Cyprien, ou dans les variantes des *codices* latins [77]. Dans l'*Évangile des Ébionites*, la manifestation de la lumière a même lieu après le baptême: «Quand Jésus sortit de l'eau, les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit-Saint descendre sur lui et entrer en lui. Une voix vint du ciel,

---

[73] Voir H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 210.

[74] H.-J. SCHOEPS, *op. cit.*, p. 206-207. Voir aussi les Elkasaïtes (ÉPIPHANE, *Pan.*, XIX, 3). Ceci paraît venir des Esséniens (H.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 81).

[75] H.-J. SCHOEPS, *Theologie*, p. 207. Voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 146-147; E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Act. XV, 28 sqq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, dans *Stud. Theol.*, 9 (1955), p. 16-21.

[76] W. BAUER, *Das Leben Jesu*, p. 136.

[77] *Ibid.*, p. 137.

disant : Tu es mon fils bien-aimé en qui je me suis complu. Et à nouveau : Je t'ai engendré aujourd'hui. Et alors une grande lumière illumina (περιέλαμψε) le lieu » [78].

Par ailleurs, dans la plupart des textes, il ne s'agit pas d'un feu (πῦρ), mais d'une lumière (φῶς). C'est le cas de l'*Évangile des Ébionites*. Les *codices* latins traduisent *lumen magnum* ou *lumen ingens*. C'est aussi ce que nous lisons dans le *Diatessaron*. Or, tout ceci nous oriente dans une tout autre ligne. Il s'agit évidemment d'une lumière de gloire, qui accompagne la manifestation, l'épiphanie divine de Jésus, et qui doit être associée, non avec le baptême, mais avec la voix du ciel et la descente de l'Esprit. Le parallélisme avec la Transfiguration apparaît ici frappant. On trouve dans les deux cas la voix du Père, attestant la filialité de Jésus. La lumière qui rayonne apparaît au baptême un équivalent de l'éclat qui émane de Jésus transfiguré.

Peut-on arriver à une détermination plus précise ? Je m'étonne que Bauer, qui renvoie à un certain nombre de lieux bibliques sur la lumière (p. 138), n'ait pas fait un rapprochement littérairement plus précis. L'*Évangile des Ébionites* dit qu'une « grande lumière rayonna (περιέλαμψε) sur tout le lieu ». Or nous lisons dans *Lc.*, 2, 9, à propos de la Nativité, que « la gloire du Seigneur rayonna (περιέλαμψε) sur eux (les bergers) et qu'ils furent saisis d'une grande crainte ». Le thème de la crainte ne se trouve pas dans l'*Évangile des Ébionites*, mais il est dans les *codices* latins qui sont strictement parallèles à *Luc*. Ainsi le *Codex Vercellensis* : « Une grande lumière rayonna (circumfulsit = περιέλαμψε) de l'eau, en sorte que tous ceux qui étaient présents furent saisis de crainte ». Dans *Luc*, comme dans nos textes, l'apparition de la lumière est liée à l'ouverture du ciel : c'est la lumière céleste qui rayonne sur la terre. Et elle souligne le caractère divin de l'action qui s'accomplit.

Il n'y a pas de raison de penser que le thème a été transposé de la nativité au baptême. C'est plutôt le contraire qui serait vraisemblable. Il semble en effet, nous l'avons dit, que l'épisode du baptême ait tenu dans le judéo-christianisme originel une place exceptionnelle. Mais l'ensemble des auteurs hétérodoxes, ébionites aussi bien que gnostiques, Cérinthe comme Carpocrate, en tiraient une conséquence hétérodoxe, à savoir que c'est à ce moment que la divinité serait descendue dans l'homme Jésus. Ceci apparaît clairement dans le passage de l'*Évangile des Ébionites*, que nous

---

[78] *Evang. Ebion.* (3 ; PREUSCHEN, p. 11).

avons cité, où l'Esprit-Saint est dit entrer en (εἰς) Jésus [79]. On comprend dès lors que la tradition de la Grande Église ait tendu à minimiser le baptême au profit de l'Évangile de l'enfance et à accuser dans celui-ci l'aspect divin. Nous l'avons constaté à propos de l'épisode des mages. Ceci apparaît également dans celui des bergers.

Il paraît donc raisonnable de penser que la présence de la lumière de gloire au baptême est une donnée primitive. Mais dans quel contexte se situe-t-elle ? Les références bibliques que donne Bauer restent bien vagues. Par contre, il attire l'attention sur un fait dont il ne me paraît pas tirer toutes les conséquences et qui est la désignation à une date ancienne du baptême chrétien par les termes φώτισμα (CLEM. ALEX., *Paed.*, I, 6, 26) ou φωτισμός (JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 12). C'est là une désignation très antique, puisque les baptisés sont déjà appelés φωτισθέντες dans *Hebr.*, 6, 4 et 10, 32. Or, les explications données de cette désignation du baptême restent obscures [80]. Celle que donne Justin, à savoir que le baptême est une illumination de l'intelligence, apparaît secondaire et relevant d'influences hellénistiques (*Dial.*, CXXII, 4-5).

On peut se demander s'il ne faut pas chercher dans une autre direction et si la tradition liturgique du baptême chrétien n'aurait pas gardé trace ici d'un thème qui aurait originellement été lié au baptême du Christ, mais qui se serait effacé dans le récit de celui-ci [81]. Ceci nous orienterait dans un sens liturgique. Or, il faut reconnaître que la liturgie a maintenu le souvenir persistant d'un lien entre le baptême du Christ et le thème de la lumière. Nous avons montré ailleurs que ceci peut être dû au lien du baptême du Christ avec la fête des Tabernacles dans la liturgie judéo-chrétienne [82]. Le thème de la lumière jouait en effet un rôle important dans celle-ci, avec celui de l'effusion d'eau. Il serait lié ainsi moins à l'événement du baptême du Christ qu'à sa célébration liturgique. Il aurait persisté même quand la date de la fête liturgique du baptême eut passé de septembre à janvier. Par ailleurs, l'apparition du thème dans les traditions évangéliques serait un retentissement sur le plan narratif du rôle tenu par la lumière dans la célébration

---

[79] Voir E. FABBRI, *El bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas*, dans *Rev. de Teol.* (La Plata), 22 (1956), p. 49-50.

[80] Voir A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, p. 168.

[81] Voir A. ORBE, *art. cit.*, p. 440.

[82] J. DANIÉLOU, *Les Quatre-temps de septembre et la fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), p. 125-130.

liturgique. Et c'est enfin de cette célébration liturgique que viendrait l'usage persistant de désigner le baptême chrétien comme φωτισμός [83].

*
* *

Si nous rapprochons les traits qui caractérisent la théologie judéo-chrétienne dans les différents épisodes que nous venons d'étudier, nous constatons d'abord le souci de donner aux événements de la vie du Christ leur dimension cosmique : c'est le monde angélique que traverse le Christ à son incarnation, ce sont les puissances démoniaques qu'il dépossède par sa nativité, c'est le prince de l'abime qu'il affronte dans le baptême. Plus profondément, ces épisodes deviennent ainsi des mystères, des actions divines, comme en témoignent l'étoile des Mages, la lumière du baptême : la gloire de Dieu se manifeste en elles. Ces traits, nous allons les retrouver à un degré éminent dans la manière dont le judéo-christianisme a compris le mystère de la rédemption.

[83] Dans l'*Évangile de Philippe*, l'opposition de l'eau et de la lumière correspond à la succession liturgique du baptême et de l'onction (25 ; 66 ; 75).

CHAPITRE VIII

# LA THÉOLOGIE DE LA RÉDEMPTION

*

## LA DESCENTE AUX ENFERS

La question de la descente aux enfers intéresse directement le judéo-christianisme. Mais il importe d'abord de la circonscrire avec exactitude. Elle se réfère en effet à un problème précis, celui du sort des justes morts avant le Christ. Selon la représentation ancienne la plus courante, aussi bien dans le monde juif (schéol) que dans le monde grec (hadès), les morts demeurent dans les régions placées sous la terre et qui sont proprement «les enfers» (inferi), ce qui est en bas. On doit appeler strictement «descente aux enfers» la doctrine selon laquelle le Christ, après sa mort, est descendu dans ces régions souterraines pour annoncer aux justes qui y étaient enfermés leur délivrance. Il semble que cette doctrine soit étrangère au Nouveau Testament, comme l'ont montré W. Bieder [1], H. Schlier [2], B. Reicke [3]. Elle est proprement judéo-chrétienne. Elle constitue un développement dogmatique qui sera accepté par la tradition commune et intégré finalement dans le Symbole [4].

Mais cette doctrine a interféré avec d'autres thèmes. D'une part, elle a été intégrée dans le thème général de la descente du Christ, de la catabase. Pour le Nouveau Testament, le Verbe de Dieu descend du ciel sur la terre. Telle semble bien la manière dont on doive interpréter les textes qui parlent de sa descente, en particulier *Eph.*, 4, 9 et *I Petr.*, 3, 18-20. Bieder et Schlier ont montré qu'il ne s'agissait pas ici des enfers. Le schéma est celui que nous avons rencontré plus haut. Le Verbe traverse les mondes angéliques et descend jusqu'à l'homme. Le terme de sa descente

---

[1] W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, p. 128.

[2] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 3-18.

[3] Bo REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946, p. 115-118.

[4] J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, p. 378-383.

est l'Incarnation. C'est ce que montre en particulier le *Physiologos*. Ceci est clair dans *Phil.*, 2, 7 où la kénose consiste pour le Verbe à se rendre «semblable aux hommes».

Ainsi on se trouvait, comme l'a bien vu Schlier, en présence de deux thèmes distincts: la descente du Verbe du ciel sur la terre, la descente du Christ de la terre dans les enfers. Mais par ailleurs, une cosmologie totale, telle que nous la trouvons dans *Phil.*, 2, 10, comprend «caelestia, terrestria et inferna». Il était dès lors tentant d'englober les deux thèmes dans une même vision. Et c'est ce que nous montre en effet l'*Ascension d'Isaïe*, où nous voyons le Verbe, après avoir traversé tous les cieux, le firmament et ce monde, descendre jusqu'auprès de l'ange qui est dans le schéol et se transformer selon la forme des anges qui sont dans le schéol (X, 8-10), sans toutefois aller jusqu'à Hagual, le grand abîme, où les mauvais anges seront enfermés après le dernier jugement.

D'autre part, le thème a interféré avec le combat du Christ et des mauvais anges après la Passion. Ce conflit est mentionné par l'*Épître aux Colossiens*: «Il a dépouillé les principautés et les puissances en triomphant d'elles sur la croix» (2, 15). Pour le milieu judéo-chrétien, l'habitat des anges déchus, le lieu où ils sont enfermés, est l'atmosphère. C'est donc là qu'a lieu leur conflit avec le Christ, comme l'a bien montré Schlier [5]. Ceci est encore très apparent dans l'*Homélie pascale* du Pseudo-Hippolyte [6]. Mais la descente aux enfers a entraîné ce thème avec elle et lui a substitué à la fin du second siècle celui d'un conflit du Christ et des mauvais anges dans les enfers, représentation qui était destinée à triompher.

Nous aurons donc ici deux thèmes à distinguer. Nous parlerons plus loin du conflit du Christ avec les puissances de l'air, qui constitue un schéma particulier. Mais ce conflit s'est exprimé aussi sous la forme d'une descente du Christ dans le domaine du dragon demeurant au cœur de la terre. Et ceci constituera un des aspects, et non le moins important, de la descente aux enfers. Mais, comme l'a montré W. Bieder, cet aspect est secondaire. Nous aurons donc à étudier d'abord le contenu le plus ancien de la descente aux enfers chez les judéo-chrétiens. Et c'est à la fin que nous retrouvons l'autre, qui en constitue la forme la plus récente et en même temps celle qui était destinée à la plus grande fortune.

Le premier texte que nous rencontrons est celui de l'*Évangile*

---

[5] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 3-18.
[6] PSEUDO-HIPPOLYTE, *Homélie sur la Pâque*, 51, 10-52, 1 (P. Nautin, *SC* 27, p. 177).

*de Pierre*. Après le récit de la résurrection, nous lisons : « Et ils entendirent une voix qui venait des cieux et disait : As-tu prêché aux dormants ? » (41 ; Vaganay, 301-303). Bieder a étudié de près ce passage (*op. cit.*, 129-135). L'expression « ceux qui dorment » apparaît, dans un contexte analogue, dans *Mt.*, 27, 52, où il est question de la sortie hors de leurs tombeaux des justes de l'Ancien Testament au moment de la Passion. On la retrouvera avec le même sens dans l'*Apocryphe de Jérémie*. Il s'agit donc dans notre texte aussi des justes de l'Ancien Testament qui étaient enfermés dans le Schéol.

Le rapprochement avec ces deux textes nous permet aussi de déterminer le sens de la prédication (κηρύσσειν) du Christ. Il s'agit de l'annonce faite par le Christ aux saints de l'Ancien Testament de leur délivrance. Nous sommes là en présence du thème primitif, et qui restera le thème essentiel, de la descente aux enfers. Le problème théologique auquel elle répond est celui du sort des justes morts avant le Christ. On comprend que cette question dût préoccuper le milieu judéo-chrétien. Le cas paraît très différent de celui de la prédication (κηρύσσειν) du Christ aux esprits en prison dont parle la *Première Épître de Pierre* (3, 18-20). Dans celle-ci il s'agit de la proclamation par le Christ de sa victoire sur les démons, faite à ceux-ci dans leur prison, qui est l'air. Et ceci nous ramène à *Col.*, 2, 15 [7]. L'intérêt est tourné vers les chrétiens à qui on propose l'exemple du Christ. Ils doivent renoncer à Satan et professer leur foi. Le cadre de la pensée est sacramentel. Dans l'*Évangile de Pierre*, il s'agit d'un contexte théologique. Nous sommes en face d'un premier effort de réflexion, de structure mythique, sur le problème de l'extension du salut opéré par le Christ.

Il faut rapprocher de l'*Évangile de Pierre* un témoignage parallèle et qui représente aussi une doctrine très archaïque, celui du presbytre cité par Irénée. Il s'agit en effet d'un personnage ayant appartenu au milieu apostolique : c'est là le sens du mot chez Irénée (*Adv. haer.*, IV, 27, 1). Or, le presbytre enseignait que « le Seigneur est descendu dans les lieux qui sont sous la terre, pour leur annoncer (evangelizantem) à eux aussi sa venue, la rémission des péchés étant donnée à ceux qui croient en lui » (IV, 27, 2). Nous avons ici encore une annonce du salut aux morts. L'allusion à ceux qui croient en lui pourrait faire penser à une possibilité de conversion.

---

[7] C'est la position de H. SCHLIER et de B. REICKE, à laquelle se rallie R. BULTMANN, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, dans *In honorem A. Fridrichsen*, Conjectanea Neotestamentica, 11, Lund, 1947, p. 5.

Mais le texte précise que ceux qui croient en lui sont seulement « ceux qui avaient espéré en lui », c'est-à-dire les justes de l'Ancien Testament.

La descente aux enfers apparaît dans un autre texte judéo-chrétien très ancien, le fragment appelé *Apocryphe de Jérémie* qui est cité par Justin (*Dial.*, LXXII, 4) et par Irénée (*Adv. haer.*, III, 20, 4 ; IV, 22, 1 ; 33, 1 ; 33, 12 ; V, 31, 1 ; *Dem.*, 78). Le texte se présente ainsi : « Le Seigneur Dieu s'est souvenu des morts qui sont les siens, les saints d'Israël, qui étaient endormis (κεκοιμημένων) dans la terre du tombeau. Il est descendu (κατέβη) vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle (εὐαγγελίσασθαι) du salut qu'il leur apportait ». L'origine chrétienne du texte est certaine. Bieder serait incliné à y voir une interpolation chrétienne introduite dans le *Jérémie* canonique (*op. cit.*, p. 140). Nous y verrions plutôt, comme nous l'avons exposé plus haut, une sorte de *midrash* du prophète.

Ce texte vient confirmer le précédent, avec lequel il présente d'ailleurs littéralement des contacts, en particulier le mot κεκοιμημένων. Nous noterons en particulier qu'il s'agit expressément des « morts d'Israël ». L'appartenance au judéo-christianisme est ici évidente. Il s'agit de la question, que les judéo-chrétiens devaient inévitablement se poser, du sort des saints d'Israël, patriarches et prophètes. Par ailleurs, la localisation de l'habitat des morts dans un lieu situé dans les profondeurs de la terre est explicite. L'expression χῶμα, tombeau, rappelle le μνημεῖον de *Mt.*, 27, 52, où il s'agit également des « dormants ». Les trois textes de *Mt.*, 27, 52, *Ev. Petr.*, et *Apocr. Jer.* constituent donc un développement de la même idée.

L'intérêt de notre *Apocryphe* est d'abord que l'idée de la descente (κατέβη) y est explicite. Nous avons ici proprement la descente aux enfers. Par ailleurs, le but de cette descente est précisé. D'une part, c'est une annonce (εὐαγγελίσασθαι). Ceci rejoint l'*Évangile de Pierre* (ἐκήρυξε) et rappelle également *I Petr.*, 4, 6. Cette annonce est celle de l'événement du salut. Toutefois, la traduction latine d'Irénée donne une version différente : « Il est descendu vers eux pour les libérer et les sauver » (IV, 33, 1). Les autres traductions du passage dans Irénée unissent l'idée d'annonce et l'idée de délivrance. Cette seconde idée peut représenter un autre état de l'*Apocryphe*. Il s'agirait alors non seulement de l'annonce faite aux saints de l'Ancien Testament du salut acquis par le Christ et qui s'accomplira à la résurrection des morts, mais d'une libération, c'est-à-dire d'une résurrection déjà opérée. Cette dernière idée

se trouve dans *Mt.*, 27, 52-53. Notre texte combinerait donc la descente aux enfers et la résurrection déjà accomplie des saints de l'Ancien Testament.

Le texte dès lors prend une grande importance dogmatique. D'une part, il est le premier où la descente du Christ aux enfers apparaisse comme ayant pour objet la délivrance actuelle des justes, et non seulement l'annonce de leur délivrance à venir. C'est sous cet aspect que la doctrine persistera dans la tradition. Par ailleurs, il est clair qu'il s'agit ici de toute évidence, quoi qu'en dise Bieder, d'une résurrection des corps et non d'une libération des âmes. Ceci atteste donc la doctrine dans la tradition judéo-chrétienne d'une résurrection des corps accomplie pour les saints dès la résurrection du Christ et qui anticipe pour eux la résurrection eschatologique [8]. Ceci est d'une grande importance pour le dogme de l'Assomption de la Vierge, qui se comprend ainsi dans le contexte de la tradition primitive.

Le fait que nous ayons là une antique tradition judéo-chrétienne nous est attesté par la présence de cette doctrine chez Ignace d'Antioche. En effet, comme l'a bien vu Bieder (*op. cit.*, p. 142-143), l'idée ne se trouve chez lui que dans un seul passage (*Magn.*, IX, 2). Ceci montre qu'il ne s'agit pas d'une doctrine qui lui est propre, mais d'un élément étranger qu'il intègre. Le cas est le même que celui de la descente cachée aux Anges. Ignace est un témoin des survivances judéo-chrétiennes. Le texte est celui-ci: «Comment pourrions-nous vivre sans lui, quand les prophètes eux-mêmes, ses disciples en esprit, l'attendaient comme leur maître? Voilà pourquoi celui qu'ils attendaient dans la justice les a, par sa présence (παρών), ressuscités (ἤγειρεν) des morts».

Ici, l'évolution amorcée avec l'*Apocryphe de Jérémie* est achevée. Il n'est plus question d'annonce. Deux éléments subsistent seulement. Le premier est celui de la descente aux enfers (παρών), qui est proprement judéo-chrétien et vient peut-être de l'*Évangile de Pierre*; le second est celui de la résurrection des morts, pour lequel la relation avec *Mt.*, 27, 52 apparaît certaine [9]. Le thème de la descente aux enfers et celui de la résurrection des morts ont ici fait leur jonction. Le but de la descente aux enfers est la résurrection des saints de l'Ancien Testament. La date des *Lettres* d'Ignace nous donne un *terminus ante quem* important. Cette doctrine, pour

---

[8] Voir H. ZELLER, *Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt 27, 52-53*, dans *ZKT*, 71 (1949), p. 385-465.

[9] E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de Matthieu sur la littérature chrétienne avant Irénée*, p. 101-103.

avoir été incorporée par lui, devait être commune dans le judéo-christianisme à la fin du premier siècle.

Le *Pasteur* d'Hermas, ici encore, va nous apporter des éléments précieux et nous montrer de nouveaux développements de la même doctrine. Il est question, dans la *Neuvième Parabole*, de pierres «qui sont montées du fond de l'eau, tout en ayant déjà reçu le sceau (σφραγίς)». Hermas explique leur signification: «Il s'agit des apôtres et des docteurs, qui, après avoir prêché le nom du Fils de Dieu et s'être endormis dans la vertu du Fils de Dieu et la foi en lui, l'ont prêté aussi à ceux qui s'étaient endormis avant eux (προκεκοιμημένοις) et leur donnèrent le sceau (σφραγίς), objet de leur prédication. Ils descendirent donc avec eux dans l'eau et en remontèrent... C'est par leur ministère que les morts ont reçu la vie et connu le nom du Fils de Dieu» (IX, 16, 5-7).

Le symbolisme du passage est certain. L'eau représente les enfers, les eaux inférieures, où demeurent les morts. C'est là que se trouvent ceux qui étaient endormis auparavant: ce qui précède montre qu'il s'agit des hommes des diverses générations de l'Ancien Testament, morts avant la venue du Christ; mais le trait le plus important est le dernier: ce n'est pas le Christ qui descend vers eux, ce sont «les apôtres et les docteurs»; ceux-ci, après leur mort, descendent dans les enfers; et cette descente a un double but: d'une part, ils annoncent (ἐκήρυξαν) le salut; mais surtout, ils procurent ce salut qu'ils annoncent par le sceau (σφραγίς) qu'ils donnent, c'est-à-dire par le baptême; ensuite, les uns les autres remontent des eaux, c'est-à-dire ressuscitent.

En fait, ici encore, il s'agit d'une réflexion sur le salut des saints de l'Ancien Testament. Nous sommes toujours dans un contexte strictement judéo-chrétien. Mais un problème nouveau est posé. Le baptême est de nécessité absolue pour le salut. Or les saints de l'Ancien Testament n'étaient pas baptisés. Donc, il est nécessaire qu'ils reçoivent le baptême. Ceci est clairement affirmé dans le passage qui précède: «Il leur fallait monter à travers l'eau pour recevoir la vie, car ils ne pouvaient entrer dans le Royaume de Dieu qu'après s'être dépouillés de la nature mortelle de leur première existence. Ces hommes donc, bien qu'ils fussent endormis, reçurent eux aussi le sceau (σφραγίς) du Fils de Dieu et entrèrent dans le Royaume de Dieu. Car, me fit observer le Pasteur, tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort; mais en recevant le sceau (σφραγίς), il se dépouille de la mort pour revêtir la vie. Et le sceau, c'est l'eau: les hommes

descendent donc dans l'eau morts et ils en sortent vivants. A eux aussi donc fut annoncé ce sceau, et ils en usèrent pour entrer dans le royaume de Dieu». (IX, 16, 2-4).

C'est ici que la descente des apôtres aux enfers intervient. En effet, c'est aux apôtres que la mission de donner le baptême a été confiée. Si le baptême est nécessaire à toute âme, leur mission doit les amener à toute âme. Or, les âmes des saints de l'Ancien Testament sont dans les enfers. Donc les apôtres doivent descendre dans les enfers. Cette étrange conception, qui est la solution naïve d'un problème toujours actuel, se retrouve chez Clément d'Alexandrie. Mais celui-ci élargit la conception d'Hermas, qu'il cite textuellement, en étendant le baptême à ceux des Gentils qui ont été des justes et qui ont plu à Dieu, après la Loi ou avant. Et il mentionne Abel et Noé parmi ces derniers (*Strom.*, II, 9, 43. Voir aussi *Strom.*, VI, 6, 45).

On remarquera que l'intérêt est déplacé ici du problème eschatologique au problème sotériologique. La question de la remontée est secondaire; on ne dit pas s'il s'agit d'une résurrection ou d'une libération des âmes de la prison souterraine. Cette dernière interprétation est sûrement la bonne, puisque le sort des justes de l'Ancien Testament est le même que celui des apôtres et que ceux-ci ne sont sûrement pas ressuscités. Il n'est donc plus question de résurrection, mais d'entrée de l'âme dans le Royaume, ce qui suppose deux habitats différents pour les âmes et les corps. Mais surtout on remarquera dans cette perspective le lien de la descente aux enfers et du baptême. L'eau est à la fois l'eau baptismale et l'eau de la mort. La descente et la montée sont des allusions au rite baptismal. Nous sommes tout près, ici, du thème du baptême comme imitation de la descente du Christ dans les enfers, qui prendra une grande importance par la suite [10].

Un des traits les plus singuliers du texte du *Pasteur* est celui de la descente des apôtres aux enfers pour baptiser les saints de l'Ancien Testament. Mais ailleurs, nous trouvons ce baptême aux enfers attribué au Christ lui-même. C'est le cas de l'*Épître des Apôtres*. Nous y lisons: «J'ai voulu la récompense pour ceux à qui je l'avais fait espérer. C'est pourquoi je suis descendu et je me suis entretenu avec Abraham, Isaac et Jacob, avec vos pères les prophè-

[10] Voir P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, p. 64-74; O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Mél. Lebreton*, II (= *RSR* 40, 1-2 [1952]), p. 273-297.

tes, et je leur ai annoncé aux enfers le repos dans les cieux où ils viendront. De ma main droite, je leur ai donné le baptême de vie, le pardon et la rémission de tout mal, comme je l'ai fait pour vous» (38; *PO*, IX, 209).

On remarquera que ce texte présente des contacts avec celui des presbytres d'Irénée. L'objet de la descente aux enfers est la visite du Christ «à ceux qui ont espéré», donc exclusivement aux justes de l'Ancien Testament. Cette visite comporte un entretien du Christ avec eux, au cours duquel «il leur annonce» la bonne nouvelle du salut, c'est-à-dire qu'ils entreront dans le repos. Mais il n'y a pas trace d'une résurrection immédiate avec le Christ. D'autre part, il est question de «la rémission des péchés». Toutefois, dans le texte du presbytre, cette rémission est seulement proclamée. Ici, elle est opérée par le rite du baptême. Ceci est un point de contact avec Hermas. Cependant, il ne saurait être question d'une relation entre le *Pasteur* et l'*Épître*. Le baptême donné aux patriarches dans les enfers fait donc partie de la doctrine judéo-chrétienne commune. On peut supposer que l'*Épître* en présente un premier développement et que c'est en cela que, appartenant au même milieu asiate que les presbytres, elle marque une étape par rapport à ceux-ci.

Avec les *Testaments des XII patriarches*, un nouvel aspect de la descente aux enfers va apparaître, celui du conflit avec le démon qui y détient les âmes sous sa puissance; le Christ descend aux enfers pour triompher de lui et lui arracher les âmes. Ceci marque un développement important. En effet, pour saint Paul, cette lutte avec le démon est livrée par le Christ sur la croix: c'est là qu'«il dépouille les principautés et les puissances» (*Col.*, 2, 15). Ceci était lié à la conception de l'habitation des démons dans l'air, qui est la conception judéo-chrétienne ancienne. Cette conception ne disparaît pas dans les *Testaments*. Mais celle de la présence de mauvais anges dans les enfers s'y juxtapose. Et le conflit avec Satan n'est plus associé à la croix, mais à la descente aux enfers.

Le *Testament de Lévi* décrit ainsi les circonstances de la mort du Christ: «Les rochers se fendent, le soleil s'obscurcit, les eaux s'assèchent,... les esprits invisibles sont dans le deuil, l'enfer (ᾄδης) est dépouillé (σκυλευόμενος) à la passion du Très-Haut» (IV, 1). Le texte est évidemment chrétien. De Jonge a remarqué la christologie archaïque qu'atteste le mot ὕψιστος appliqué au Christ [11].

[11] M. DE JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 126.

Mais le contexte est évidemment celui de *Mt.*, 27, 51-52. Il s'agit des signes cosmiques qui accompagnent la Passion du Christ. Celle-ci est l'accomplissement du jugement eschatologique. Le texte parle au début du «jugement» (κρίσις) sur les fils des hommes (IV, 1).

Dans ces conditions, l'expression «l'enfer est dépouillé» est évidemment en relation avec «la résurrection des saints» de *Mt.*, 27, 52. Mais, d'une part, l'accent n'est plus mis sur les saints qui sont libérés, mais sur la mort qui est vaincue et à qui les saints sont arrachés. Il s'agit d'une délivrance et non d'une résurrection. Et la défaite du démon retient plus l'attention que le salut des saints. Dès lors, nous ne sommes plus en présence du problème théologique du salut des saints de l'Ancien Testament. Ce qui importe à l'auteur, c'est de montrer que la Passion du Christ réalise le jugement eschatologique. Ceci est bien davantage dans la perspective du Nouveau Testament: «C'est maintenant que le Prince de ce monde va être jeté dehors» (*Jo.*, 12, 31). Ceci était aussi la perspective de *Mt.*, 27, 52. La résurrection des morts était mentionnée en tant que signe eschatologique. Mais l'intérêt des *Testaments* est qu'ils reprennent un thème néo-testamentaire, celui de la victoire du Christ sur les puissances par sa Passion, en l'associant au thème spécifiquement judéo-chrétien de la descente aux enfers.

Le *Testament de Dan* précise davantage encore l'idée du combat avec le démon: «Des tribus de Juda et de Lévi se lèvera pour vous le salut du Seigneur. Il engagera lui-même le combat contre Bélial et il obtiendra pour nos pères une décision victorieuse. Il enlèvera la captivité à Bélial, les âmes des saints, il convertira les cœurs indociles vers le Seigneur et il donnera à ceux qui l'invoquent la paix éternelle» (V, 10-11) [12]. La descente aux enfers n'est pas expressément mentionnée [13], mais, comme Bieder le remarque (*op. cit.*, p. 164), le rapprochement avec les autres textes des *Testaments* montre qu'il s'agit indubitablement du combat dans l'Hadès. En effet, la victoire sur Bélial est associée à la délivrance des saints patriarches (πατράσιν). L'idée principale est, ici, celle de l'universalité de la victoire du Christ, qui s'étend aux vivants et aux morts.

On remarquera l'allusion à la captivité (αἰχμαλωσίαν), suivie de celle du don (δώσει) de la vie éternelle et de la conversion des indociles (ἀπειθεῖς). Ces trois idées sont associées dans le *Ps.* 67, 19: «En montant dans les hauteurs, tu as fait captive la captivité

[12] Cf. *Test. Zab.*, IX, 8.
[13] M. De Jonge, *op. cit.*, p. 91.

(αἰχμαλωσίαν), tu as reçu des dons (δόματα) dans l'homme, même ceux qui étaient indociles (ἀπειθοῦντες) sont devenues ta demeure». Or, ce *Psaume* avait déjà été utilisé par saint Paul pour décrire la victoire du Christ sur le démon : «Il est monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des dons aux hommes. Or, que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu d'abord dans les régions inférieures de la terre?» (*Eph.*, 4, 8-9).

Si l'on compare les trois textes, on voit que celui des *Testaments* a un point de ressemblance avec celui de l'*Épître aux Éphésiens*, le changement de «recevoir des dons» en «faire des dons». Mais par ailleurs, l'allusion à «l'indocilité» n'est pas dans saint Paul. D'autre part, la signification du texte est différente dans les *Testaments* et chez Paul. Ce dernier met l'accent sur l'effusion des dons dans l'Église et ne paraît pas faire allusion à la descente aux enfers : les régions inférieures sont la terre elle-même [14]. Au contraire, le *Testament de Dan* insiste sur la délivrance des âmes des morts et, dès lors, évoque la descente aux enfers. Il nous paraît donc qu'il n'y a pas de dépendance des *Testaments* par rapport à saint Paul. Le texte faisait partie du recueil des *Testimonia* dans lesquels il est attesté fréquemment [15]. C'est sans doute dans la communauté primitive qu'il avait été modifié dans un sens christologique [16]. Paul et les *Testaments* l'ont utilisé parallèlement.

Il est intéressant d'observer qu'Origène synthétisera par la suite la double interprétation, celle du combat du Christ avec les puissances sur la croix, d'une part, et celle de la descente aux enfers pour libérer les captifs, de l'autre. Il écrit en effet : «Il a commencé par lier le démon sur la croix et, étant entré ainsi dans la maison de celui-ci, c'est-à-dire dans l'enfer, et s'étant élevé de là dans les hauteurs, il a emmené captifs les captifs, c'est-à-dire ceux qui sont ressuscités et entrés avec lui dans la cité sainte, la Jérusalem céleste» (*Co. Rom.*, V, 10 ; *PG*, XIV, 1052 A). Ce texte confirme l'existence dans la tradition d'un lien entre le *Psaume* et la descente aux enfers. Or le premier texte où ce lien apparaît est celui du *Testament de Dan*.

D'ailleurs, la présence de la doctrine de la descente aux enfers comme lieu de la victoire du Christ sur Satan, dans les *Testaments*, trouve sa confirmation, cette fois absolument explicite, dans un dernier texte, celui du *Testament de Benjamin*. Il s'agit d'un texte

---

[14] W. BIEDER, *op. cit.*, p. 87 ; H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 13.
[15] J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 420-424. Voir *supra*, p. 134.
[16] B. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, dans *La Maison Dieu*, 27 (1951), p. 100.

que nous avons déjà utilisé et qui décrit les signes qui accompagnent la mort du Christ. Nous sommes dans le même contexte que pour le *Testament de Lévi* et dans le prolongement de *Mt.*, 27, 51. L'auteur décrit d'abord le déchirement du voile du Temple, puis il continue: «Et étant remonté (ἀνελθών) de l'Hadès, il passera (μεταβαίνων) (var: il montera, ἀναβαίνων) de la terre au ciel» (IX, 5).

L'expression ἀνελθών marque de la façon la plus certaine que le Christ est d'abord descendu dans l'Hadès. La descente aux enfers est donc ici tout à fait explicite, plus qu'elle ne l'était dans les textes précédents. Mais l'Hadès était mentionné dans le *Testament de Lévi*. Il s'agissait donc bien déjà d'un Hadès infernal. Par ailleurs, il est important de noter que le thème de la descente aux enfers est explicitement distingué de celui de la descente du Verbe sur la terre. En effet, l'Ascension du Christ a lieu de la terre au ciel. Elle suppose que sa descente a été du ciel à la terre. Ceci est le thème paulinien de l'*ascensus* et du *descensus*. Le thème de la descente aux enfers est différent. Il n'est pas paulinien. Et il ne fait pas partie du schéma primitif de l'*ascensus-descensus*. Mais il apparaît, comme nous l'avons vu, dans un contexte cultuel. Il reste que les deux thèmes pouvaient interférer. C'est ce que nous trouvons dans l'*Ascension d'Isaïe*.

Un premier texte parle seulement «de la descente du Bien-Aimé dans le schéol» (IV, 21), pour désigner la mort du Christ en référence à *Is.*, 52,13-53,12. Ceci relève d'une interprétation que nous retrouverons dans les *Oracles Sibyllins* et où la descente aux enfers signifie seulement la réalité de la mort du Christ [17]. Un second texte, par contre, nous met en présence du thème du conflit du Christ avec l'ange de la mort dans le schéol. Après avoir décrit la crucifixion, que «le dieu de ce monde» a accomplie, «sans savoir qui il est», l'auteur continue: «Et lorsqu'il aura dépouillé l'ange de la mort,... il montera le troisième jour, ayant avec lui quelques justes, et il enverra ses prédicateurs dans tout l'univers et il montera dans les cieux» (IX, 16-17, latin).

La doctrine de ce passage recouvre exactement celle des *Testaments de Lévi* et *de Benjamin*. Nous y trouvons l'idée du dépouillement «de l'ange de la mort», comme dans le premier, c'est-à-dire d'un combat avec celui qui tient les morts en captivité dans les enfers [18]. Le thème de la remontée atteste que ce «dépouillement»

[17] Voir aussi *Asc. Is.*, XI, 19.
[18] W. BIEDER, *op. cit.*, p. 168.

a bien lieu dans les enfers. D'ailleurs, comme dans le *Testament de Benjamin*, la remontée des enfers est soigneusement distinguée de l'Ascension proprement dite, qui est montée de la terre au ciel. La résurrection est toujours celle des saints de l'Ancien Testament. Il est précisé qu'elle a lieu le jour de Pâques, ce que ne mentionnait pas *Mt.*, 27, 52, qui l'associait à la Passion proprement dite. Quant à l'ange de la mort, il ne semble pas qu'il y ait lieu d'y voir le démon. La demeure du prince des démons est le firmament.

On peut remarquer que la version éthiopienne de l'*Ascension* donne un texte un peu différent : « Il montera le troisième jour et demeurera en ce monde 545 jours. Et alors monteront avec lui beaucoup de justes, dont les âmes n'ont pas reçu leurs vêtements jusqu'à ce que soit monté le Seigneur Christ et qu'ils soient montés avec lui » (IX, 16-17). Nous sommes ici en présence d'une interprétation postérieure où la résurrection des saints, c'est-à-dire la récupération des corps, symbolisés par les vêtements, est retardée jusqu'à l'Ascension du Christ, laquelle, selon une spéculation que nous retrouverons chez les gnostiques [19], a lieu seulement 545 jours après la résurrection.

Les textes de l'*Ascension* que nous avons vus jusqu'ici constituent un ensemble avec ceux des *Testaments*. Un dernier texte apporte un nouvel élément, qui introduit la descente aux enfers dans la doctrine que nous avons déjà rencontrée de la descente du Christ à travers les mondes successifs et du revêtement qu'il prend de leur forme, afin de leur rester caché. Dans cette perspective, on voit mieux encore que dans les textes précédents que l'ange de la mort n'est pas le démon. En effet, c'est dans le firmament et dans l'air que le Christ traverse la sphère des mauvais anges. Le schéol apparaît seulement comme la demeure des morts, où ils sont gardés par un ange, peut-être méchant, mais non mauvais.

Le Père dit au Bien-Aimé : « Sors, et descends tous les cieux, puis tu descendras au firmament et à ce monde, jusqu'auprès de l'ange qui est dans le schéol ; néanmoins, tu n'iras pas jusqu'à Hagual. Et tu te transformeras selon la forme de tous ceux qui sont dans les cinq cieux, et... selon la forme des anges du firmament, et aussi des anges qui sont dans le schéol. Ensuite, des dieux de la mort, tu monteras à ta place et tu ne te transformeras pas de ciel en ciel » (X, 8-14). La descente aux enfers n'est envisagée ici ni comme signifiant la mort du Christ, ni comme répondant au problè-

[19] IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 3, 2.

me du salut des patriarches, ni surtout comme victoire sur Satan, ce qui est formellement exclu, mais seulement en relation avec le caractère caché de la venue du Christ. Le thème du *descensus* intègre ici la descente aux enfers dont il est la dernière étape. En effet, l'auteur exclut Hagual, c'est-à-dire le grand abîme dont parle *I Hénoch* et où les mauvais anges seront jetés à la fin des temps.

Les *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens apportent un nouveau développement. Nous y lisons au *Livre VIII* : « Il ira dans l'Hadès annoncer l'espérance à tous les saints, la fin des siècles et le dernier jour ; et il accomplira la loi (μοῖραν) de la mort en dormant durant trois jours » (VIII, 310-312). Les deux premiers vers nous ramènent à l'*Évangile de Pierre* et réduisent la descente aux enfers à l'annonce du salut. Le plus intéressant est le dernier. Bieder note avec raison qu'on y voit apparaître l'idée de la descente aux enfers « comme accomplissement de la loi commune de l'humanité » (*op. cit.*, p. 159). Ceci se retrouvera chez Tertullien (*De anima*, LV, 2). Mais le thème est purement grec, il ne relève donc plus de notre étude.

Avec les *Odes de Salomon*, nous allons franchir une dernière étape : le thème de la victoire du Christ sur la mort dans les enfers va rejoindre le thème cultuel du baptême ; et celui-ci va devenir la victoire du baptisé sur le démon dans la piscine baptismale. Ce thème, qui est appelé à jouer un grand rôle dans la liturgie orientale, et en particulier syriaque, apparaît ici pour la première fois. Le style propre des *Odes*, où il y a passage continuel du chrétien au Christ, favorise cette identification. On remarquera que la découverte des *Psaumes* de Qumrân, où l'on retrouve le même accent personnel et le même passage du Maître de justice à la Communauté, nous assure de l'origine judéo-chrétienne et peut-être esséno-chrétienne des *Odes*.

Dans l'*Ode XVII*, le baptisé célèbre d'abord « sa délivrance de la vanité » et la nouvelle naissance qui a suivi. Puis le Christ prend la parole : « J'ai ouvert des portes qui étaient fermées et j'ai brisé les verrous de fer ; et le fer est devenu rouge et s'est liquéfié devant moi ; et plus rien ne m'est apparu fermé, parce que j'étais la Porte pour toutes choses. Je suis sorti vers tous mes prisonniers pour les délivrer » (XVII, 8-11). Il y a ici une citation d'*Is.*, 45, 2 ou du *Ps.* 106, 16, qui reviendra continuellement à propos de la descente aux enfers et qui a fait partie du plus ancien dossier des *Testimonia*. Or, précisément, nous trouvons cette citation dans une liste de *Testimonia* du Pseudo-Barnabé sur le baptême : « Je marcherai devant toi,... je briserai les portes d'airain et je forcerai les

verrous de fer» (XI, 4) [20]. Il s'agit ici du baptême chrétien. Mais les thèmes théologiques de celui-ci sont en communication avec ceux du baptême du Christ. D'ailleurs, dans les *Odes de Salomon*, l'un et l'autre sont à la fois suggérés.

Ici, un aspect nouveau de la descente aux enfers apparaît: le Christ a été prisonnier de la mort, il a brisé sa puissance, et il a libéré ainsi tous les morts. On remarquera que les deux thèmes, de la descente aux enfers comme mort du Christ et de la descente aux enfers comme délivrance des morts, sont associés comme deux moments successifs, alors que le premier jusqu'ici était presque absent. Le combat du Christ contre Satan a donc d'abord pour objet sa propre délivrance dans la résurrection. Le thème du conflit dans les enfers du Christ et de Satan se précise. C'est déjà le *mors et vita duello conflixere mirando*. Enfin, les délivrés ne sont plus ici les saints de l'Ancien Testament. Nous ne sommes plus dans le passé. Il s'agit de la libération des enfers opérée actuellement par le Christ pour tous ceux qui sont baptisés. L'événement de la sortie du Christ des enfers se continue sacramentellement par le baptême, qui libère le chrétien des enfers en le faisant participer à la libération du Christ. La descente dans la piscine baptismale et la remontée sont une imitation sacramentelle de la descente et de la montée du Christ, elles en opèrent l'effet réel. Ici, le thème théologal et le thème cultuel coïncident enfin parfaitement.

Le thème de la descente n'était suggéré dans l'*Ode XVII* que par la prison. Il est au contraire explicite dans l'*Ode XXII*, où la descente du Christ aux enfers et sa victoire sur les puissances, la descente du baptisé dans la piscine et sa libération, la résurrection des morts enfin, sont étroitement associées: «C'est lui qui m'a fait descendre des hauteurs, et m'a fait monter des régions inférieures. C'est lui aussi qui rassemble ce qui est au milieu et me le transmet. C'est lui qui a dispersé mes ennemis et mes adversaires. C'est lui qui m'a donné pouvoir sur les liens pour que je les délie. C'est lui qui a meurtri par mes mains le dragon aux sept têtes, et tu m'as fait fouler aux pieds ses racines, pour que je détruise sa semence. Tu étais à mes côtés et tu m'as protégé. Partout ton nom m'entourait comme un rempart. Ta droite a dissous le venin du calomniateur. Ta main a aplani la route pour tes fidèles» (XXII, 1-7).

Ici encore le texte commence par une allusion du baptisé aux rites baptismaux. Ce ne sont plus les couronnes, comme dans l'*Ode*

[20] Voir P. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 179.

*XVII*, mais la descente dans la piscine et la remontée. Puis le texte décrit le combat du Christ contre Satan. Ici, nous avons une indication intéressante. Il semble que la triple allusion à ce qui est en haut, au milieu et en bas, se retrouve dans le combat du Christ. Le Christ disperse les ennemis, meurtrit de ses mains le dragon, foule aux pieds ses racines. Il semblerait que le combat du Christ s'accomplisse à la fois dans les airs, sur la terre et dans les enfers. Il y aurait ainsi une synthèse de la conception du combat contre les puissances sur la croix et du combat contre la mort dans les enfers. Le thème paulinien et le thème judéo-chrétien seraient enfin synthétisés.

L'expression : « Tu étais à mes côtés et tu m'as protégé » apparaît une allusion à l'immersion baptismale conçue comme descente aux enfers et affrontement du démon. Nous avons là l'origine du rite de l'onction prébaptismale, destinée à fortifier le baptisé pour ce combat contre le dragon des eaux [21]. Par ailleurs, il paraît bien qu'elle fait écho au *Ps.*, 22, 4 « Même quand je marche dans une vallée d'ombre mortelle, je ne craindrai aucun mal, car tu es avec moi ». On aurait ainsi la première attestation de l'usage baptismal de ce *Psaume*, qui devait tenir une place si importante dans la liturgie de l'initiation chrétienne [22]. On notera enfin le trait archaïque et judéo-chrétien de la désignation du baptême comme Nom : ceci est une allusion à la σφραγίς et à son efficacité protectrice [23].

La suite de l'*Ode* concerne la résurrection : « Tu les as choisis d'entre les tombeaux et tu les as séparés des morts ; tu as pris des ossements morts et tu les as enveloppés de corps ; ils devinrent solides et tu leur as donné des énergies vitales. Immortels étaient ta route et ton visage. Mais tu as introduit ton visage dans le monde qui t'appartenait pour qu'il fût soumis à la corruption, afin que l'univers fût anéanti, puis renouvelé » (XXII, 8-11). La résurrection est ici la résurrection eschatologique promise aux baptisés et déjà accomplie virtuellement dans la sortie de la piscine baptismale. La fin revient à l'idée de la descente du Christ aux enfers. Mais celle-ci apparaît comme descente du ciel dans les enfers. Ceci constitue la synthèse du thème paulinien de la descente sur la terre et du thème judéo-chrétien de la descente aux enfers. Le séjour sur la terre n'est même plus mentionné.

L'*Ode XLII* enfin, la dernière du recueil, apporte un texte

---

[21] J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 58-60.

[22] *Ibid.*, p. 246, sur l'interprétation baptismale de ce verset.

[23] *Ibid.*, p. 76-89 ; E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (*BZNW*, 21), Berlin, 1954 p. 117-119.

remarquable à notre dossier: «Le schéol m'a vu et a été vaincu; la mort m'a laissé retourner, et beaucoup avec moi. J'ai été pour elle fiel et vinaigre, et je suis descendu avec elle, autant qu'il y avait de profondeur dans le schéol. La mort a détendu pieds et tête, ne pouvant supporter mon visage. J'ai tenu une assemblée de vivants parmi les morts, et je leur ai parlé avec des lèvres vivantes, en sorte que ma parole ne fût pas vaine. Ils ont couru vers moi, ceux qui étaient morts, ils ont crié et dit: 'Aie pitié de nous, Fils de Dieu, et agis avec nous selon ta grâce; fais-nous sortir des liens des ténèbres et ouvre-nous la porte, pour que nous sortions vers toi. Car nous voyons que notre mort ne s'est pas approchée de toi. Soyons sauvés, nous aussi, avec toi, car tu es notre Sauveur.' Pour moi, j'entendis leur voix et je traçai mon Nom sur leur tête; c'est pourquoi ils sont libres et m'appartiennent» (XLII, 15-26).

Ce texte remarquable reprend et résume d'abord le thème général: descente dans le schéol, victoire sur la mort, sortie du schéol et libération de beaucoup. Mais ensuite, les diverses actions du Christ dans le schéol sont détaillées pour la première fois. D'abord, comme l'a remarqué Bieder (*op. cit.*, p. 179), le Christ ne descend pas seulement dans le schéol, mais dans le lieu le plus profond du schéol, où demeure la mort. C'est la première fois que nous rencontrons cette idée. Ceci prouve que la mort, ici, est identifiée à Satan lui-même; et, par ailleurs, que celui-ci n'est plus dans le firmament, mais au cœur de la terre; et enfin, que le Christ descend jusque dans le lieu profond, alors que l'*Ascension d'Isaïe* le niait. Cette localisation de Satan au centre de la terre deviendra la représentation courante.

En second lieu, les actes du Christ dans le schéol proprement dit sont détaillés. Nous retrouvons d'abord la prédication du Christ aux morts, qui se trouvait dans nos premiers textes, mais n'avait jamais été associée jusqu'ici au thème du conflit avec la mort. Par ailleurs, pour la première fois, nous voyons les morts s'adresser au Christ, ce qui sera repris dans l'*Évangile de Nicodème* et deviendra un thème fréquent. D'autre part, nous avons aussi le baptême des morts, donné par l'imposition du Nom, qui nous ramène à ce que nous avons trouvé dans le *Pasteur*. Ainsi, le Christ constitue, durant son séjour aux enfers, une assemblée, une *ecclesia*, de ceux qui sont déjà à lui et qui sont déjà des vivants. Ils ressusciteront avec lui le troisième jour.

Un point particulièrement intéressant est que, même dans le schéol, la condition du Christ n'est pas celle des morts. Leur mort ne s'est pas approchée de lui. C'est pourquoi les morts lui deman-

dent de sortir vers lui. Et le Christ répond à ce désir et en fait des vivants. Il y a donc une première libération à l'intérieur même du schéol. Nous avons un remarquable parallèle dans le *Pasteur*. Il y est dit en effet, à propos des Apôtres, qu'« ils sont descendus vivants » dans le schéol, tandis que les autres y étaient « descendus morts » (*Sim.*, IX, 16, 6). Et un peu plus haut on lisait : « Tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort ; mais en recevant le sceau, il se dépouille de la mort et reçoit la vie » (IX, 16, 3). La situation est exactement la même, sauf qu'il s'agit dans un cas du Christ et dans l'autre des Apôtres. L'allusion au Nom, désignant le baptême, qui rend vivant, même si on est encore dans le schéol, est également commune aux deux textes.

## L'ASCENSION

De même que l'Incarnation du Christ s'exprimait, ainsi que nous l'avons vu, dans le cadre de la cosmologie sacrée judéo-chrétienne, comme une descente (κατάβασις) du Bien-Aimé à travers les sphères angéliques, de même en est-il de la glorification, qui apparaît comme une ascension (ἀνάβασις). Le contraste de ces deux moments, celui qui inaugure et celui qui achève la vie terrestre du Christ, est déjà présent dans le Nouveau Testament. Il est en particulier souligné dans l'*Épître aux Éphésiens* : « Que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu d'abord dans les régions inférieures de la terre ? » (4, 9. Voir aussi *Phil.*, 2, 5-11). De même nous lisons dans *Jo.*, 16, 28 : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde. Et maintenant je quitte le monde et je vais au Père ». C'est le second moment que nous avons à étudier maintenant.

Ce qui nous importe ici est l'Ascension en tant que catégorie théologique, c'est-à-dire l'exaltation de l'humanité que le Verbe de Dieu s'est unie, au-dessus de toute créature. Comme on l'a bien montré, c'est cet aspect qui intéresse avant tout la tradition primitive : « Il est clair que l'accession invisible, transcendante du Christ ressuscité au monde divin est la partie essentielle du mystère... Son départ visible de cette terre n'est qu'un aspect secondaire... Cela explique que la tradition chrétienne primitive insiste tant sur l'affirmation essentielle du triomphe céleste du Christ » [24]. Ceci de-

[24] P. BENOIT, *L'Ascension*, dans *RB*, 56 (1949), p. 195. [= ID., *Exégèse et théologie*, I, Paris 1961, p. 401-402.]

meure vrai des théologiens judéo-chrétiens. Il n'en reste pas moins que cette exaltation du Christ présente des moments et des aspects divers [25]. Nous les étudierons d'abord. Puis nous envisagerons les développements proprement judéo-chrétiens des thèmes de l'ἀνάβασις.

Parmi les textes judéo-chrétiens qui traitent de l'exaltation glorieuse du Christ, un premier groupe la rattache directement à la résurrection, dont elle exprime le contenu théologique. Ceci ne signifie pas pour autant que les auteurs ne croient pas à un séjour sur la terre du Christ ressuscité et à son départ au terme de ce séjour. Mais ceci signifie que l'exaltation du Christ n'est pas liée à ce dernier événement, mais existe dès la résurrection. A l'inverse de la théologie ultérieure, c'est sous les catégories d'ascension plus que sous celles de résurrection que le judéo-christianisme exprime la glorification du Christ. Et ceci est conforme à la structure plus cosmologique qu'anthropologique de sa vision des choses.

Cette perspective apparaît d'abord dans les textes où la résurrection n'est pas mentionnée et où l'exaltation céleste en est l'expression. C'est le cas du *Testament de Benjamin* : « Étant monté de l'Hadès, il passera (μεταβαίνων) [26] de la terre au ciel. J'ai connu combien humble (ταπεινός) il sera sur la terre et combien glorieux (ἔνδοξος) dans le ciel » (IX, 5). Nous avons ici une formulation très proche de celle des *Épîtres* pauliniennes de la captivité. Le contraste est entre l'abaissement de l'incarnation et l'exaltation de la résurrection. La résurrection apparaît comme entrée dans le ciel. On notera la mention de la descente aux enfers précédant immédiatement l'exaltation. Nous retrouverons ce trait dans d'autres passages.

L'*Évangile de Pierre* relève de la même conception. Dans le récit de la résurrection nous voyons « les cieux ouverts et deux hommes resplendissants en descendre », puis « trois hommes sortent du tombeau ; les deux jeunes hommes soutenaient l'autre... La tête de celui qu'ils conduisaient dépassait les cieux » (36-40). Nous reviendrons sur les détails de cette scène. Mais l'ouverture des cieux, l'élévation du Christ ressuscité sur le trône angélique — la *merkaba* juive —, le fait que sa tête dépasse les cieux, tout ceci décrit la résurrection en terme d'ascension céleste. D'ailleurs, la suite de

[25] Voir V. LARRAÑAGA, *L'Ascension de N.-S. dans le Nouveau Testament*, Rome, 1938, p. 492-566.

[26] *b* et S donnent ἀναβαίνων.

l'Évangile confirme bien que la résurrection est déjà l'entrée du Christ au ciel. En effet, les anges répondent aux femmes qui cherchent le corps du Christ dans le tombeau : « Il n'y est pas, car il est ressuscité et il est parti vers le lieu d'où il avait été envoyé » (56). Nous noterons que l'ascension suit aussitôt la descente aux enfers.

A côté de cette ligne, qui est proche de la théologie paulinienne, nous en rencontrons une autre que nous pouvons appeler johannique. C'est celle qui distingue résurrection et ascension, mais situe celle-ci le jour de Pâques. Le P. Benoit note en effet : « Le *Quatrième Évangile* parle certainement d'une exaltation céleste du Seigneur au jour même de Pâques. Les mots : Je ne suis pas encore remonté vers le Père, ne peuvent avoir d'autre sens » (*art. cit.*, p. 169-170). Dans ce cas, après la résurrection, le Christ se manifeste avant son exaltation. Or, c'est ce que nous trouvons chez le Pseudo-Barnabé : « Nous célébrons avec joie le huitième jour, où Jésus est ressuscité des morts et où, après s'être manifesté, il est monté aux cieux » (XV, 9). C'est sans doute aussi à cette ligne que se rattache un passage de l'*Apologie* d'Aristide : « Après trois jours il ressuscita et monta aux cieux » (15 ; Robinson, *TS*, I, 1, p. 110).

Mais, en fait, la ligne la plus importante dans le judéo-christianisme associe l'exaltation du Christ à son départ définitif. Et non seulement elle l'y associe, mais elle donne au séjour du Christ sur la terre, entre la résurrection et l'ascension, une importance et une durée considérables. Nous aurons à nous demander pourquoi. Ceci est vrai d'abord de l'*Ascension d'Isaïe*. L'exaltation en est un des thèmes principaux et revient à plusieurs reprises. Dans un premier passage, il est question successivement de la résurrection et de l'ascension : « (Et je vis) l'ange du Saint-Esprit et Michel, le premier des anges saints, comment au troisième jour ils ouvriront le tombeau ; et le Bien-Aimé lui-même, s'asseyant sur leurs épaules, sortira et enverra ses douze apôtres ; et ils enseigneront à toutes les nations et à toute langue la résurrection du Bien-Aimé ; et ceux qui croiront à sa croix et à son ascension au septième ciel, d'où il sera venu, seront sauvés » (III, 16-20).

Le texte est d'un grand intérêt pour nous. Car il distingue deux exaltations du Seigneur. Il décrit d'abord la résurrection, en termes qui rappellent l'*Évangile de Pierre*, comme une montée du Christ ressuscité sur les épaules des anges. Mais l'auteur distingue de cette première exaltation la montée à travers les sept cieux, qui en est séparée par la mission des Apôtres. L'allusion à *Mt.*, 28,

19-20, est ici certaine. Ainsi les thèmes d'exaltation sont répartis entre la résurrection et l'ascension. Mais le thème principal est réservé à celle-ci. D'une manière générale, d'ailleurs, nous pouvons dire que le texte de l'*Ascension d'Isaïe* nous montre que le fait d'associer à la résurrection les thèmes d'exaltation n'implique pas la négation de l'événement historique du départ de Jésus. Il y a là deux questions distinctes. Et l'affirmation d'un séjour du Christ sur la terre après la résurrection, et donc d'un départ au terme de ce séjour, est une donnée de toute la tradition.

Le propre de la théologie judéo-chrétienne est d'allonger ce séjour. Ceci apparaît dans un second passage de l'*Ascension d'Isaïe*: «Lorsqu'il aura dépouillé l'ange de la mort, il montera le troisième jour et demeurera en ce monde 545 jours. Alors monteront avec lui beaucoup de justes, dont les âmes n'ont pas reçu leurs vêtements jusqu'à ce que soit monté le Seigneur Christ et qu'ils soient montés avec lui. Alors ils recevront leurs vêtements et leurs trônes et leurs couronnes, lorsqu'il sera monté au septième ciel» (IX, 16-19). Nous trouvons ici la séquence de la descente aux enfers et de la montée, mais celle-ci désigne évidemment la résurrection. Cette montée est en effet séparée par 545 jours de l'Ascension au septième ciel. Nous retrouverons cette longue durée dans des textes ultérieurs, qui doivent dépendre de l'*Ascension d'Isaïe* [27].

Un dernier passage de l'ouvrage nous présente une perspective analogue: «Je vis aussi qu'après le troisième jour, il ressuscita et demeura des jours. Et l'ange qui me conduisait me dit: Comprends, ô Isaïe! Et je vis lorsqu'il envoya les douze disciples et qu'il monta... Et je vis comment il monta dans le septième ciel et tous les justes et tous les anges le glorifièrent. Et alors je le vis s'asseoir à la droite de la Grande Gloire, celle dont je vous ai dit que je n'avais pu regarder son éclat» (XI, 21-32). Ici, l'exaltation du Christ avec quelques-uns de ses traits principaux: la session à la droite, l'élévation au-dessus des sept cieux, la louange des anges, est à nouveau explicitement rapportée à ce départ définitif du Christ ressuscité.

Nous rencontrons une conception semblable dans l'*Épître des Apôtres*. L'ouvrage tout entier est constitué par des révélations faites par Jésus entre l'Ascension et la Résurrection. Un premier passage distingue clairement les deux événements: «Lorsqu'il eut

[27] C'est en particulier le cas de l'*Apocryphon Jacobi*, découvert à Nag Hammadi et dont W. C. VAN UNNIK a montré les points de contact avec l'*Ascension d'Isaïe* (*The Origin of the Recently Discovered Apocryphon Jacobi*, dans *VC*, 10 (1956), p. 155).

été crucifié, fut mort, fut ressuscité, (lorsque fut consommée) l'œuvre qui fut accomplie dans son corps pendant qu'il était crucifié, lorsque son ascension eut lieu, c'est-à-dire à la fin de peu (de jours), voici ce qu'il nous dit:... Alors que je m'en vais vers le Père dans les cieux, voici que je vous donne un commandement nouveau, à savoir que vous vous aimiez les uns les autres» (29; *PO*, IX, 200-201). Le temps du séjour du Christ n'est pas ici précisé, mais il s'agit de «peu de jours». Le trait le plus important est que l'enseignement du Christ sur la charité fraternelle soit situé avant l'Ascension et non avant la Passion, comme chez Jean. Ceci suggère qu'il existait une tradition plaçant avant l'Ascension les discours que Jean a situés après la Cène.

D'autre part, l'*Épître des Apôtres* nous donne un récit de l'ascension du Christ au terme de son séjour: «Tandis qu'il disait cela, il acheva de s'entretenir avec nous et nous dit encore: Voici que dans trois jours et trois heures viendra celui qui m'a envoyé, afin que j'aille avec lui. Et comme il parlait, survinrent le tonnerre, des éclairs, un tremblement de terre: les cieux se déchirèrent et vint une nuée lumineuse qui le prit. (Alors), la voix de beaucoup d'anges (se fit entendre), se réjouissant, bénissant et disant: Groupe-nous (vers toi), prêtre, dans la lumière de la gloire. Et lorsqu'ils approchèrent du firmament du ciel, nous l'entendîmes qui disait: Retournez en paix» (62; *PO*, IX, 232). Le trait des trois jours paraît une réminiscence littéraire des textes où l'Ascension était située le jour de Pâques [28]. Nous examinerons plus loin quelques-uns des thèmes d'Ascension qui apparaissent ici: la nuée lumineuse, le dialogue avec les anges.

Nous avons jusqu'à présent examiné les textes de la Grande Église. Mais, sur notre sujet, nous rencontrons dans le gnosticisme des éléments judéo-chrétiens qui complètent ceux que nous avons cités. En effet, c'est un thème courant chez eux que celui d'un enseignement du Christ ressuscité qui se termine par une Ascension. Les disciples de Ptolémée (*Adv. haer.*, I, 3, 2) et les Ophites (*Adv. haer.*, I, 30, 14) assignent dix-huit mois à ce délai, ce qui rejoint les 545 jours de l'*Ascension d'Isaïe*. Il paraît donc bien qu'il y a là une tradition judéo-chrétienne, que les gnostiques ont seulement reprise [29]. La *Pistis Sophia*, au III$^{e}$ siècle, assignera douze

[28] Voir C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, 1919, p. 301.

[29] On notera que les Ophites distinguent deux ascensions: un retour du Christ céleste au Père avant la Passion (ἄνοδος) et un enlèvement (ἀναλημφθείς) du Jésus psychique au terme des dix-huit mois (*Adv. haer.*, I, 30, 14. Voir A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, p. 155).

ans à cet enseignement du Christ (I, 1 ; *GCS*, p. 1) et le terminera par un récit d'ascension. Ce long délai est en relation avec le fait que c'est durant le temps de la résurrection à l'ascension que le Christ est censé donner la vraie gnose à ses disciples. Et c'est bien ce qui paraît justifier cette prolongation de son séjour après la résurrection. Mais ceci même peut venir du judéo-christianisme, si, comme nous l'avons dit, les spéculations judéo-chrétiennes sont présentées comme constituant un enseignement plus élevé se rattachant aux temps apostoliques et attribué ainsi fictivement au Christ.

Nous avons montré comment l'exaltation du Christ pouvait être rattachée aux différents moments de sa glorification, ce qui constitue l'ascension au sens théologique du mot. L'ascension en effet, c'est-à-dire l'élévation au-dessus des cieux, est une catégorie de l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne. Elle est susceptible de diverses applications [30]. La plus ancienne est celle qui sert à désigner l'élévation d'un visionnaire — «avec son corps ou sans son corps, je ne sais» (*II Cor.*, 12, 2-3) — en sorte qu'il contemple le monde céleste caché d'ordinaire à ses yeux. C'est ainsi que *I Hénoch* nous présente une ascension d'Hénoch. L'*Ascension d'Isaïe* nous montre Isaïe traversant les sept cieux au cours de sa vision. Il y a dans l'*Apocalypse de Pierre* une ascension du Christ lors de la transfiguration. Paul nous décrit son rapt au troisième ciel. Dans le *Pasteur*, un esprit saisit Hermas et l'emporte dans une région inaccessible (*Vis.*, I, 1, 3-4).

Par ailleurs, nous l'avons noté, nous rencontrons, mais seulement, semble-t-il, dans le cas d'Hénoch, le thème d'un juste élevé après sa mort dans le ciel le plus élevé. C'est ce que nous rapporte *II Hénoch*. Nous noterons toutefois que, dans l'*Ascension d'Isaïe*, Isaïe voit au septième ciel Adam, Abel et Hénoch. Nous n'avons pas à traiter ici du sens de ces ascensions. Ce qui nous importe, c'est de montrer qu'elles sont de même type que les précédentes, bien que leur sens soit tout différent. L'ascension ici désigne la glorification après la mort. Dans les textes judéo-chrétiens, cette exaltation sera étendue à un certain nombre de saints de l'Ancien Testament, mais seulement après la résurrection du Christ, qu'ils accompagnent dans son ascension, comme nous l'avons vu plus haut.

---

[30] Voir G. BERTRAM, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Begriffs der Erhöhung in der Septuaginta*, dans *Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss.*, 68 (1956), p. 63-68 ; G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *ZKG*, 56 (1954 s.), p. 220-224.

C'est cette catégorie qui est appliquée au Christ et sert à désigner sa glorification dans nos textes. En fait, formellement, elle ne diffère pas des autres ascensions que nous avons mentionnées. Ceci est frappant dans l'*Ascension d'Isaïe*, où la traversée des sept cieux est décrite de la même manière, qu'il s'agisse de la vision d'Isaïe ou de l'ascension du Bien-Aimé. De même, dans l'*Apocalypse de Pierre*, le récit de la vision du Christ à la transfiguration ressemble tellement au récit de l'Ascension dans l'*Épître des Apôtres* que les deux pourraient être interchangeables. Ce qui importe donc, dans les récits d'ascension du Christ, c'est essentiellement le contenu significatif, non l'expression cosmologique, comme Bietenhard l'a bien vu. Toutefois, comme cette expression cosmologique sert de moyen de présentation à la doctrine, nous devons l'examiner. Ce sont donc ces structures d'ascension que nous étudierons ici.

L'une des formes les plus antiques est celle que nous avons relevée à la fois dans l'*Évangile de Pierre* et dans l'*Ascension d'Isaïe*. Il s'agit de l'enlèvement dans les hauteurs sur un trône constitué par des anges. Ainsi dans l'*Évangile de Pierre*: «Les deux jeunes gens (= les anges) soutenaient l'autre (le Christ ressuscité) et une croix les suivait» (40; Vaganay, p. 299) et dans l'*Ascension d'Isaïe*: «Le Bien-Aimé lui-même, s'asseyant sur leurs épaules, sortira et enverra ses douze apôtres» (III, 17). Il est clair, contre ce qu'on a dit souvent à propos du premier de ces textes, que nous sommes ici en présence de scènes d'ascension. Erik Peterson [31] a rapproché justement ces passages du texte du *Pasteur* d'Hermas: quand la femme, qui représente l'Église, a achevé d'enseigner Hermas, «deux hommes (= deux anges) la prennent par les bras et l'emportent vers l'Orient» (*Vis.*, I, 4, 3). Nous avons un thème analogue, avec la différence que dans le second cas il s'agit d'une vision. Mais nous avons vu que le schéma pouvait servir à la fois à des visions et à des exaltations [32].

En réalité ce que nous avons ici est le thème de la *merkaba*, du char céleste constitué d'anges. On sait la place de ce thème dans *Ézéchiel*. Il n'apparaît pas appliqué au Christ dans le Nouveau Testament. Il est d'autant plus intéressant de le trouver dans nos

---

[31] E. PETERSON, *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, dans *Orient. Christ. Period.*, 13 (1947), p. 631.

[32] On notera la forme particulière de l'ascension dans l'*Apocryphon Jacobi*: le Christ s'élève sur un char de nuée (= merkaba); deux disciples l'accompagnent à travers les deux premiers cieux, mais s'arrêtent au seuil du troisième (p. 14, 34-15, 28 voir W.C. VAN UNNIK, *art. cit.*, p. 152). On remarquera qu'il s'agit de deux disciples et non de deux anges.

textes. Son caractère juif est évident. Et nous sommes ici en présence d'une donnée qui se rattache à la couche la plus ancienne du judéo-christianisme, à celui de Palestine. Il n'est pas étonnant, par suite, que nous le trouvions premièrement dans des textes de caractère spécialement archaïque. Nous n'oublierons pas, par ailleurs, que la *Merkaba* rentrait, avec le début de la *Genèse*, dans les livres sacrés qui étaient chez les Juifs objets d'interprétation plus ésotérique. L'exaltation du Christ sur les deux anges apparaît donc comme une manifestation de sa gloire extraordinaire et comme un mystère caché, dont la connaissance est réservée. N'est-il pas d'ailleurs notable que nos auteurs prétendent par là suppléer à la discrétion du Nouveau Testament en donnant un enseignement plus élevé ?

Un second thème est celui de la traversée des cieux et des hiérarchies angéliques. Dans l'*Ascension d'Isaïe*, il revêt la forme de la traversée des sept cieux. De plus, l'anabase est la contrepartie de la catabase : dans celle-ci, les anges n'avaient pas reconnu le Verbe de Dieu qui cachait sa gloire en prenant la forme des anges ; dans celle-là, au contraire, sa gloire se manifeste et les anges l'adorent. Nous avons le déploiement, sur le plan de la vision cosmologique des sept cieux, du contraste du *descensus* et de l'*ascensus* qui était déjà chez saint Paul. L'ascension apparaît pleinement ici dans sa signification d'exaltation glorieuse. L'influence du texte, nous le verrons, sera grande.

Le Christ traverse d'abord le firmament, qui est, nous nous en souvenons, l'habitat des Veilleurs déchus. Ceci atteste une conception de Satan qui rappelle l'Ancien Testament et les écrits clémentins. Une grande tristesse remplit les anges de n'avoir pas reconnu la gloire du Seigneur lors de sa descente (XI, 23-24). Ceci se retrouvera tout au long de l'*Ascension*. « Le Christ monta alors dans le second ciel et il ne se transforma pas, mais tous les anges qui sont à droite et à gauche et le trône qui est au milieu d'eux l'adorèrent et le louèrent et dirent : Comment notre Seigneur nous a-t-il été caché quand il est descendu, et n'avons-nous pas compris ? » (XI, 25-26). Il en est de même jusqu'au sixième ciel, « mais dans tous les cieux la louange s'accroissait » (XI, 31). Enfin, le Christ ressuscité pénètre au septième ciel : « Et alors je le vis s'asseoir à la droite de la Grande Gloire » (XI, 32).

Le thème caractéristique du regret des anges de n'avoir pas reconnu le Christ à sa descente se retrouve exactement dans la *Pistis Sophia*, qui dépend évidemment de l'*Ascension*, avec la différence que les sphères successives que traverse le Sauveur dans son

ascension sont désormais les sept sphères planétaires avec leurs archontes, qui constituent le monde du démiurge : « Il advint que, lorsque je vis le mystère de tous ces mots sur le vêtement qui m'était envoyé, je m'en revêtis sur l'heure, et je répandis une lumière immense, et je volai vers les régions supérieures, et j'arrivai à la porte du firmament... Et les portes du firmament s'entrechoquèrent et s'ouvrirent toutes à la fois... Cependant, je quittai ce lieu, je montai dans la première sphère, brillant d'une lumière immense, quarante-neuf fois plus éclatante que celle dont je rayonnais dans le firmament. Alors il advint que, quand j'atteignis la porte de la première sphère, ses portes s'agitèrent et s'ouvrirent d'elles-mêmes à la fois. J'entrai dans les demeures de la sphère, brillant d'une lumière immense... Et tous les archontes... s'agitèrent ensemble en voyant la lumière qui m'appartenait. Et, regardant mon vêtement, ils y virent le mystère de leur nom. Et... ils furent dans une grande épouvante, disant : Comment le Seigneur de l'Univers a-t-il passé parmi nous à notre insu ? » (11-12 ; *GCS*, 12-13). L'Ascension se poursuit ensuite dans les autres sphères.

Nous rencontrons dans l'*Épître des Apôtres* une représentation un peu différente. C'est celle du cortège des anges qui accompagne le Verbe. Lors de la descente de celui-ci, il s'agit des puissances supérieures qui l'accompagnent jusqu'au cinquième ciel : « Les archanges Michel, Gabriel, Uriel et Raphaël m'ont suivi jusqu'au cinquième firmament » (24 ; *PO*, IX, 197). Mais arrivé à ce ciel, le Bien-Aimé les renvoie : « Ensuite j'ai épouvanté les archanges par ma parole, en leur disant qu'ils aillent vers l'autel du Père et qu'ils servent le Père à leur manière, jusqu'à ce que je revienne vers Lui » (*ibid.*). Or, lors de l'ascension, il y a un mouvement inverse : ce sont les anges inférieurs qui font cortège au Christ ressuscité dans sa montée, jusqu'à ce qu'il les renvoie : « Alors se fit entendre la voix de beaucoup d'anges, se réjouissant, bénissant et disant : Groupe-nous vers toi, Prêtre, dans la lumière de ta gloire. Et lorsqu'ils approchèrent du firmament du ciel, nous l'entendîmes qui disait : Retournez en paix » (62 ; *PO*, IX, 232).

Nous avons jusqu'ici relevé certaines structures cosmologiques judéo-chrétiennes qui ont servi à exprimer la glorification du Christ. Mais la théologie judéo-chrétienne de l'Ascension, comme celle de la Croix, a aussi utilisé les *Testimonia*. Les *Testimonia* comme tels relèvent de la tradition primitive et de la théologie biblique. Mais le milieu judéo-chrétien, d'une part, les a enrichis, en scrutant l'Écriture ancienne ; de l'autre, il a développé à partir d'eux des

spéculations théologiques. Ceci est particulièrement remarquable à propos du thème que nous étudions. Les *Testimonia* y amèneront des développements nouveaux des schémas que nous avons rencontrés jusqu'ici. Ces *Testimonia* viennent essentiellement des *Psaumes*. Ils expriment l'instauration royale du Messie: de ce point de vue leur application à l'Ascension manifeste bien le sens théologique de celle-ci [33].

Le premier *Psaume* qui joue un rôle dans la théologie de l'Ascension est le *Ps.* 109. Son utilisation remonte à la toute première couche des *Testimonia*, puisque le Nouveau Testament le cite à diverses reprises pour désigner la glorification du Christ [34]. Il fait partie de la plus ancienne profession de foi chrétienne, celle de Pierre au jour de la Pentecôte: «Comme David était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de faire asseoir sur son trône un fils de son sang, voyant cela par avance, il a parlé de la résurrection du Christ... C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Ayant donc été élevé par la Droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit-Saint, objet de la promesse, il l'a répandu; c'est lui que vous voyez et entendez. Car David n'est pas monté aux cieux, mais il a dit lui-même: Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis un escabeau pour tes pieds» (*Act.*, 2, 30-35).

Le même *Psaume* est cité dans les passages essentiels du Nouveau Testament sur l'Ascension. Ainsi dans *Éphésiens*: «Dieu a déployé sa force dans le Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite... au-dessus de toute principauté, de toute autorité,... et de tout ce qui se peut nommer. Il a tout mis sous ses pieds» (1, 20-22). Nous avons ici deux allusions au *Psaume*: la session à la droite et le *scabellum pedum*. Ce dernier trait reparaît dans *I Cor.*, 15, 25-27: «Il faut que le Christ règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit est la mort. Car Dieu a tout mis sous ses pieds». On remarquera ici que le *scabellum pedis* désigne l'achèvement eschatologique de ce qu'inaugure la *sessio a dextris*. Les deux expressions sont à nouveau unies par *Hébr.*: «Le Christ, après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis deviennent l'escabeau de ses pieds» (10, 12-13).

---

33 Voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 409-429.

34 Cf. J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, p. 42-49.

Le *Ps.* 109 nous offre ainsi un exemple éminent de l'utilisation des *Testimonia* pour la formulation de la théologie dans le christianisme primitif. Ses formules ont passé dans la *Règle de foi*, où il est question de la session à la droite. Cette utilisation remonte à la toute première génération apostolique. En ce sens, la théologie judéo-chrétienne s'est trouvée déjà en face de données acquises. Ainsi l'expression de «session à la droite» y revient-elle souvent pour désigner la glorification du Christ, à côté de l'exaltation au-dessus des anges. C'est ce que nous trouvons dans l'*Ascension d'Isaïe*: «Je le vis s'asseoir à la droite de la Grande Gloire» (XI, 32). Justin est simplement héritier de la tradition, lorsqu'il écrit: «Dieu, le Père du monde, devait enlever le Christ au ciel, après sa résurrection, et il doit l'y conserver jusqu'à ce qu'il ait frappé les démons ses ennemis... Écoutez le prophète David prédire ces événements...: 'Le Seigneur a dit à mon Seigneur: asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de vos ennemis l'escabeau de vos pieds'» (*I Apol.*, XLV, 1-2) [35].

Le second *Psaume* appliqué par les *Testimonia* à l'Ascension est le *Ps.* 67. Cette utilisation du Psaume est très antique, puisque nous la trouvons dans saint Paul: «A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ. C'est pourquoi il est dit: Il est monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des largesses aux hommes (cf. *Ps.*, 67, 19). Or, que signifie: Il est monté, sinon qu'il était d'abord descendu dans les profondeurs de la terre?» (*Eph.*, 4, 7-9). Nous avons déjà eu l'occasion de montrer l'appartenance de ce verset 19 aux *Testimonia* à propos de la descente aux enfers. Mais dans le texte de Paul et dans ceux que nous étudions ici, il n'est pas question de celle-ci. La délivrance des captifs y désigne la conversion des païens.

Tel est le sens que nous trouvons dans toute une série de textes. On peut citer *Od. Sal.*, X, 1-3: «Le Seigneur m'a donné... de convertir les âmes de ceux qui veulent venir vers lui et de les captiver d'une heureuse captivité, en vue de la liberté». Les idées sont les mêmes. La conversion des peuples sera mentionnée au v. 6. On note l'interprétation de αἰχμαλωσίαν comme accusatif d'objet interne. De même, Justin écrit: «Il a été prophétisé qu'après que le Christ sera monté au ciel, il nous fera ses captifs, conquis sur l'erreur (πλάνης), et nous donnera des présents»

[35] Voir aussi IRÉNÉE, *Adv. haer.*, IV, 33, 13: «après sa Passion et son assomption Dieu mettrait tous ses adversaires sous ses pieds».

(*Dial.*, XXXIX, 4), puis il cite le *Ps.* 67, 19. La libération est donc postérieure à l'Ascension. Le schéma est le même que dans l'interprétation du *Ps.* 109. Dans l'un et l'autre cas, la mission suit aussitôt l'Ascension. Justin revient plus loin sur la question. Après avoir écrit : « Un prophète annonçait que (l'effusion des charismes) devait arriver par lui après son ascension au ciel » (LXXXVII, 6), il cite à nouveau notre verset.

Spécialement important est Irénée, à la fois parce qu'il est un témoin privilégié des traditions judéo-chrétiennes et parce qu'il développe un peu plus longuement l'exégèse du *Psaume*. Il écrit : « Et, ressuscité des morts, (le Christ) devait monter au ciel, comme le dit David : Le char de Dieu, ce sont des milliers et des milliers d'anges ; le Seigneur est parmi eux, au Sinaï, dans le sanctuaire. Il monte sur les hauteurs, emmenant la foule des captifs ; il a donné des présents aux hommes (*Ps.* 67, 18-19). Le prophète appelle captivité l'abolition de la puissance des anges rebelles » (*Dem.*, 83 ; *PO*, XII, 793). Irénée précise dans la suite du passage, qu'après être ressuscité des morts, le Christ rassembla ses disciples, que c'est devant leurs yeux qu'eut lieu son ascension et qu'ils virent les cieux s'ouvrir pour le recevoir (*Ibid.*).

Il reste toutefois que, dans les deux cas que nous venons d'étudier, l'emploi des *Psaumes* dans le judéo-christianisme dépend étroitement du Nouveau Testament et n'apporte pas de développements théologiques nouveaux. Il en est autrement pour un dernier *Psaume*, dont l'application à l'Ascension n'apparaît qu'avec la théologie judéo-chrétienne et qui prêtera à d'importants développements théologiques. Il s'agit du *Ps.* 23. La plus antique attestation que nous en possédions se trouve dans l'*Apocalypse de Pierre* [36], où nous lisons : « Une grande frayeur et une grande crainte survinrent au ciel. Les anges se pressaient entre eux, afin que fût accomplie la parole de l'Écriture, qui dit : Ouvrez vos portes, ô princes. Alors se ferma le ciel qui s'était ouvert ». Le contexte de la scène est clair. Le Christ arrive aux portes du ciel. Sa vue jette les anges dans la stupeur. Ils se pressent pour lui ouvrir les portes et les referment après son passage.

Le thème est celui que nous avons rencontré dans l'*Ascension d'Isaïe* et dans la *Pistis Sophia*. On trouve en particulier l'effroi des anges devant la gloire du Christ glorifié, qui est commune à tous ces textes. De même, les portes du ciel gardées par les anges

[36] *Apoc. Petr.*, 17, dans *ROC*, 15 (**1910**), p. 317.

apparaissent dans *Asc. Is.*, X, 24-27. Le seul élément nouveau est l'application à l'Ascension du *Ps.* 23, 7. Il s'y adaptait admirablement, puisqu'il y était question des princes et des portes. La transposition de l'instauration du Messie dans le Temple de Jérusalem à l'intronisation du Christ glorieux dans le Temple céleste était toute naturelle. On peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas influence réciproque et si *Ascension d'Isaïe* et *Pistis Sophia* ne comportaient pas d'allusion implicite au Psaume.

L'antiquité de l'appartenance du *Psaume* aux *Testimonia* de l'Ascension nous est attestée par la fréquence de son usage dans les textes ultérieurs. Il est fréquemment associé au *Ps.* 109. Ainsi dans Justin: «Il fut ordonné aux princes... d'ouvrir leurs portes, afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite de son Père jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds» (*Dial.*, XXXVI, 5). Mais ce groupement devait être fréquent, car on le retrouve chez le gnostique Justin appliqué à l'ascension d'Elohim, le Démiurge, près du Bon: «Elohim voulut monter dans les régions élevées du ciel... Arrivé à l'extrémité supérieure,... il s'écria: Ouvrez-moi les portes, que j'entre et rende gloire au Seigneur... Aussitôt la porte s'ouvrit... et le Bon lui dit: Assieds-toi à ma droite» (HIPPOL., *Elench.*, V, 26).

Nous rencontrons un premier développement du thème chez saint Irénée, dans la ligne de l'*Apocalypse de Pierre*: «David répète cela même: Princes, ouvrez vos portes; élevez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera. Les portes éternelles, ce sont les cieux. Invisible dans sa nature, le Verbe ne pouvait être aperçu des créatures, quand il est descendu sur la terre. Rendu visible par son incarnation, on l'a vu s'élever dans les cieux. En l'apercevant, les puissances — les anges placés au-dessous — crièrent à ceux qui étaient au-dessus: Ouvrez vos portes; élevez-vous, portes éternelles, le roi de gloire fait son entrée. Et comme les anges d'en-haut, dans leur étonnement, disaient: Quel est celui-là?, tous ceux qui le voyaient l'acclamèrent une seconde fois, en criant: C'est le Seigneur fort et puissant; c'est lui, le roi de gloire» (*Dem.*, 84; *PO*, XII, 794). On remarquera que, dans ce passage, le caractère caché de la descente du Christ, à l'inverse de ce que nous montraient les textes vus plus haut, est dû à sa nature divine. Au contraire, à l'ascension, le Christ est rendu visible par son corps. Et la vue de ce corps glorifié jette les anges dans la stupeur.

Ceci est encore davantage explicité dans l'*Homélie pascale*, attribuée à Hippolyte: «A la vue de ce grand mystère d'un homme

montant maintenant avec Dieu, les Puissances crièrent avec joie cet ordre aux armées d'En-Haut : Élevez, princes, vos portes, élevez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera. Celles-ci, voyant le prodige inouï d'un homme mélangé à Dieu, crient en réponse : Quel est ce roi de gloire ? Et de nouveau, celles qui étaient interrogées répondirent : Le Seigneur des puissances, c'est lui le roi de gloire » (61, 2 ; *SC* 27, p. 188). C'est la merveille inouïe de l'Homme-Dieu qui étonne les puissances. On remarquera le dialogue des anges d'en bas s'adressant aux puissances célestes.

Mais l'application du *Psaume* 23 à l'Ascension va amener un développement nouveau et singulier. Le *Psaume* en effet comporte un dialogue entre les anges qui accompagnent le Christ et ceux qui gardent « les portes éternelles ». Ceux-ci interrogent les premiers pour leur demander quel est celui qu'ils accompagnent, ce qui paraît supposer qu'ils ne le reconnaissent pas. Or ce thème, nous avons vu qu'il était appliqué à la descente du Christ revêtant la forme des anges pour n'être pas reconnu d'eux. En effet, dans le *Physiologos*, les anges demandent au cours de la descente du Christ : « Qui est ce roi de gloire ? » Et c'est l'Esprit saint qui répond : « Le Seigneur des puissants, voilà le roi de gloire » (I, Sbordone, p. 4).

Mais dès lors que le *Psaume* était rattaché à l'*ascensus*, on rencontrait une difficulté. Si la gloire du Christ était manifeste, on ne voit pas à quoi correspondrait la question des anges. Il fallait donc que le Verbe soit caché dans sa montée, comme il l'était dans la descente. Or, c'est ce que nous allons trouver dans toute une tradition, qui apparaît comme un développement du thème judéo-chrétien. Seulement, ce qui va cacher le Verbe aux anges, ce n'est plus le fait qu'il revête leur forme en traversant leurs régions, mais le fait qu'il est désormais uni à la nature humaine, et que le Verbe incarné est une réalité absolument nouvelle qui les jette dans la stupeur. L'accent est mis sur la nouveauté de l'Incarnation, comme mystère caché aux anges et qui les jette dans l'étonnement. On remarquera que ceci est la reprise d'un thème paulinien (*Eph.*, 3, 9-10).

Le premier texte qui présente le thème se trouve dans Justin : « Lorsque notre Christ ressuscita des morts et monta au ciel, il fut ordonné aux princes établis par Dieu dans les cieux d'ouvrir les portes des cieux, afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite du Père, jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds... Mais lorsque les princes des cieux le virent sans beauté, honneur, ni gloire en sa forme, ils ne

le reconnurent pas et ils demandaient: Qui est ce roi de gloire? L'Esprit-Saint alors leur répond, soit au nom du Père, soit en son propre nom: Le Seigneur des puissances, voilà le roi de gloire» (*Dial.*, XXXVI, 5-6). Peterson a souligné à juste titre la parenté de ce texte et de celui du *Physiologos* [37]. On y trouve le même usage du *Ps.* 23. Surtout, dans l'un et l'autre cas, c'est l'Esprit-Saint qui répond aux princes. Ceci est un trait archaïque qui disparaîtra totalement par la suite et qui est un argument en faveur de l'antiquité de la tradition rapportée par le *Physiologos.* La grande différence avec le *Physiologos* est que l'épisode est situé dans le contexte de l'*ascensus* et non du *descensus.*

Nous retrouvons le thème de Justin dans un passage d'Origène: «Lorsqu'il s'avance vainqueur et triomphant avec son corps ressuscité des morts..., alors certaines puissances disent: Qui est celui-ci qui vient d'Édom, qui vient de Bosra en vêtements écarlates, dans un tel éclat? Mais ceux qui l'accompagnent disent à ceux qui sont préposés aux portes du ciel: Ouvrez vos portes, ô princes, ouvrez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera. Mais ils s'informent encore, si l'on peut dire, en voyant sa droite ensanglantée et tout son corps couvert des marques de ses exploits» (*Co. Jo.*, VI, 56, 288; *GCS*, p. 164-165). On remarquera qu'au *Psaume* 23, s'ajoute *Is.*, 63, 1, qui introduit l'idée des blessures de la Passion que continue de porter le Christ ressuscité. Mais, en dehors de ce trait nouveau, nous sommes bien dans la ligne du texte de Justin [38].

C'est sous la forme que lui avait donnée Origène que le thème va passer dans la tradition commune au IV$^{e}$ siècle. Ainsi chez Grégoire de Nazianze: «Unis-toi aux anges qui l'escortent ou à ceux qui l'accueillent. Ordonne aux portes de lever leurs linteaux, de se faire plus hautes pour recevoir celui qui est grandi par la Passion. Réponds à ceux qui doutent, à cause de son corps et des signes de la Passion, qu'il n'avait pas en descendant et qu'il porte en montant, et qui interrogent à cause de cela: 'Qui est ce roi de gloire'?, — (réponds-leur) que c'est le Seigneur fort et puissant» [39]. De même saint Ambroise: «Les anges, eux aussi, doutèrent, quand

[37] E. PETERSON, *Die Spiritualität des griechischen Physiologos*, dans *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), p. 70-71.

[38] Le thème se trouve chez les Naasséniens. A la question: «Quel est ce roi de gloire?» (*Ps.*, 23, 10), il est répondu: «Un ver de terre et non un homme» (*Ps.*, 21, 7). Voir HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 8; *GCS*, p. 92.

[39] GRÉG. NAZ., *Or.*, XLV, 25; *PG*, XXXVI, 657 B.

le Christ ressuscita, en voyant que la chair montait de la terre au ciel. Ils disaient alors : Qui est ce roi de gloire ? Aussi, tandis que les uns disaient : Élevez les portes, princes, et le roi de gloire entrera, d'autres doutaient et disaient : Qui est ce roi de gloire ? En Isaïe aussi tu trouves que les Puissances du ciel, qui doutaient, ont dit : Qui est celui-ci qui monte d'Édom ? » [40].

Le cas le plus intéressant est celui de Grégoire de Nysse. Nous avons vu en effet qu'il reproduisait le thème de l'*Ascension d'Isaïe* sur le Verbe caché, lors de sa descente, parce qu'il revêt les formes angéliques. Or, dans le même passage, il montre le Verbe également caché aux anges dans son retour, mais cette fois parce qu'il a un corps humain. Ici, pour la première fois, la descente cachée et la montée cachée sont jointes. Quand le Christ monte, « nos gardiens à leur tour forment son cortège et ordonnent (aux puissances hypercosmiques) d'ouvrir les portes célestes pour qu'il y soit à nouveau glorifié. Mais elles ne le reconnaissent pas, parce qu'il a revêtu la tunique souillée de notre existence et que ses vêtements sont rougis au pressoir des maux humains. Et ce sont elles, cette fois, qui posent la question à ceux qui l'escortent : Qui est ce roi de gloire ? » [41].

---

[40] AMBROISE, *De myst.*, 36.
[41] GRÉG. DE NYSSE, *In Asc. Christi*, *PG*, XLVI, 693 BC (*GNO*, IX, 1, 1967, 326.

## CHAPITRE IX

# MYSTERIUM CRUCIS

La théologie judéo-chrétienne est une *theologia gloriae*. Son accent est mis sur la victoire du Christ et son efficacité cosmique. Ceci apparaît particulièrement au rôle qu'y joue la croix. La place de celle-ci dans le christianisme primitif se rattache à deux lignes. D'une part, le Christ a été crucifié et la croix fait ainsi partie du donné historique de sa vie terrestre. Par ailleurs, nous l'avons vu, la croix, sous la double forme du + et du x, a été dès les origines un signe cultuel pour les chrétiens. L'usage de ce signe est antérieur au christianisme, mais a pris dans celui-ci, en relation avec la croix du Christ, une valeur décisive. La σφραγίς comme *signatio* du chrétien par le signe cruciforme a fait partie des rites primitifs de l'initiation [1].

Mais ce qui nous importe ici est l'usage de la croix comme catégorie théologique. Ici encore, nous sommes en présence d'un schème mythique, d'une représentation symbolique. Et nous avons dit que cette structure mythique était caractéristique du judéo-christianisme. La croix n'est donc considérée ni comme instrument de supplice, ni comme signe cultuel, mais comme catégorie théologique. Elle apparaît à cet égard sous divers aspects : comme vertu du Christ dans sa résurrection, comme signe de l'extension cosmique de la rédemption, comme objet de l'attente eschatologique. Nous essaierons de dégager ces divers aspects, en utilisant les textes judéo-chrétiens, mais aussi les traités gnostiques qui ont repris le thème en le développant dans leur perspective.

---

[1] Voir E. **DINKLER**, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, dans *Neut. Stud. f. R. Bultmann* (*BZNW*, 21), Berlin, 1954, p. 117-123 ; *Zur Geschichte des Kreuzsymbols*, dans *ZTK*, 48 (1951), p. 148-172 ; W. MICHAELIS, *Zeichen, Siegel, Kreuz*, dans *TZ*, 12 (1956), p. 505-525 ; A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, p. 67-80 ; H. RAHNER, *Das mystische Tau*, dans *ZKT*, 75 (1953), p. 385-410 ; J. L. TEICHER, *The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll*, dans *Vetus Testamentum*, 5 (1955), p. 189-198.

## LA CROIX DE GLOIRE

Le premier texte où la croix apparaisse comme chargée d'une signification théologique est l'*Évangile de Pierre*. Au moment de la résurrection, les gardes «virent trois hommes sortir du tombeau : deux portaient l'autre et une croix les suivait. Et la tête des deux premiers atteignait le ciel, mais celle de celui qu'ils conduisaient dépassait les cieux. Et ils entendirent une voix qui venait des cieux. Elle disait : As-tu prêché aux dormants ? Et de la croix on entendit répondre : Oui» (39-42). Nous avons déjà rencontré ce texte à propos de la résurrection et de la descente aux enfers. Il s'agit d'une ascension et d'un dialogue au cours de cette ascension. La voix du ciel est évidemment celle du Père. La croix est descendue aux enfers avec le Christ. Elle en sort avec lui. Et c'est elle qui répond à la question du Père.

Ce premier texte nous donne déjà un ensemble d'éléments. En premier lieu, la croix est associée à la gloire du Christ. Elle sort avec lui du tombeau [2]. Il est clair que nous ne sommes plus ici en présence seulement du gibet sur lequel a été suspendu le Christ. En même temps que lui sa croix est glorifiée. Elle est maintenant associée à sa victoire. Nous verrons d'autres textes nous la montrer rayonnante de gloire. Non seulement la croix est glorieuse, mais elle est vivante : elle accompagne le Christ ressuscité à sa sortie des enfers, elle s'élève avec lui dans la gloire, elle répond à la question posée par le Père. Comme l'a bien noté Vaganay — et nous le vérifierons —, «on fait jouer souvent à la croix un rôle actif, à la façon d'un être animé» [3]. Nous avons donc ici plus qu'un simple signe : une réalité dont il faut définir le contenu.

Les diverses données dont témoigne l'*Évangile de Pierre* se retrouvent par la suite. La première est celle de l'ascension de la croix qui accompagne celle du Christ. Ceci se retrouve dans les *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens. Le chant VI se termine par un hymne à la croix, comme nous allons en rencontrer plusieurs dans la littérature judéo-chrétienne : «O bois bienheureux sur lequel Dieu a été étendu, la terre ne te gardera pas, mais tu verras la demeure céleste, lorsque tu feras étinceler, ô Dieu, ton œil embrasé» (VI, 26-28 ; *GCS*, 132). Ce thème subsistera dans la tradition

[2] Le trait se retrouve dans un apocryphe conservé en sahidique (Fg., 5 ; F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels*, p. 185). Il est peut-être aussi dans *Od. Sal.*, XXIII, 14.

[3] L. VAGANAY, L'*Évangile de Pierre*, p. 303.

liturgique et homilétique. On l'a relevé dans les *Actes de Pionius* (13), dans Jean Chrysostome (*De cruce et latrone*, II) [4].

Ce thème de la croix lumineuse et vivante a été emprunté par les gnostiques. Il se trouve en particulier dans le groupe des *Actes* apocryphes. Plusieurs d'entre eux présentent des hymnes à la croix, où cet aspect apparaît en particulier. Ainsi dans les *Actes de Jean*: «(Le Christ) me montra une croix de lumière. Et je vis le Seigneur lui-même sur la croix, n'ayant pas de forme visible, mais seulement une voix. Et cette voix n'était pas celle qui nous était familière, mais c'était une voix suave, douce et vraiment divine, qui me disait:... Cette croix de lumière est, à cause de vous, appelée quelquefois par moi Verbe, quelquefois intelligence, quelquefois Jésus, quelquefois Christ, quelquefois porte ou voie ou pain ou semence ou résurrection ou Fils ou Père ou esprit ou vie ou vérité ou foi ou grâce» (98; Bonnet, p. 199-200).

Il est clair ici qu'il n'est plus question du gibet de bois. Celui-ci était un signe d'une réalité mystérieuse, qui est le Christ lui-même dans sa nature cachée. C'est pourquoi on lui attribue tous les noms qui sont ceux du Christ dans l'Écriture. On remarquera en particulier la voix qui vient de la croix et qui est une voix divine. Ceci apparaissait dans l'*Évangile de Pierre*. Dans les *Actes de Jean*, cette conception de la croix a un caractère gnostique. Le Christ est la croix de lumière et ce n'est pas lui qui était sur la croix de bois [4a]: «Cette croix (lumineuse) n'est pas la croix de bois que tu verras quand tu descendras d'ici. Et ce n'est pas moi qui suis sur cette croix, moi que maintenant tu ne vois pas, mais dont tu entends seulement la voix. On m'a pris pour ce que je ne suis pas, n'étant pas ce que j'étais pour la multitude» (99; Bonnet, p. 200) [5]. Nous retrouvons le thème gnostique de la distinction du Christ d'en-haut et du Jésus terrestre et celui de la dissimulation du Christ qui n'est pas reconnu.

De même que la croix a accompagné le Christ au ciel, elle le précédera lors de sa Parousie. Cette signification eschatologique de la croix est particulièrement importante. Les anciens la rattachaient à *Mt.*, 24, 30: «Alors apparaîtra dans le ciel le signe (σημεῖον) du Fils de l'homme». C'est cette apparition que la *Didachè* (16, 6) désigne par σημεῖον ἐκπετάσεως comme le premier signe de la Parousie [6]. L'*Apocalypse de Pierre* de même: «Comme

[4] JEAN CHRYS., *De cruce et latrone*, II, 4 (*PG*, XLIX, col. 413).

[4a] Voir aussi *Actes de Pierre*, 38 et l'étude de A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, p. 176-212.

[5] Sur ce texte, voir l'étude de A. ORBE, *op. cit.*, p. 205-209.

[6] Voir E. STOMMEL, Σημεῖον ἐκπετάσεως (*Didachè*, 16, 6), dans *Röm. Quart.*, 48 (1953), p. 21-42.

l'éclair qui apparaît de l'orient jusqu'au couchant, ainsi je viendrai sur les nuées du ciel,... dans ma gloire, tandis que ma croix ira devant ma face» (1 ; *ROC*, 15 (1910), p. 209). On remarquera que, comme dans l'*Évangile* de *Pierre*, la croix est présentée comme un être animé ; mais ici, elle précède le Christ, tandis que là, elle le suivait. De même, l'*Épître des Apôtres* : « Je viendrai sept fois plus resplendissant que le soleil..., porté sur les ailes des nuées dans la gloire, tandis que devant moi ira ma croix» (27 ; *PO*, IX, 199) [7].

Ces textes ont un intérêt particulier du point de vue liturgique. On remarquera en effet que la venue du Christ portant sa croix glorieuse est attendue «à l'Orient». Erik Peterson a montré que la prière «ad orientem» devait être rattachée originellement à cette attente eschatologique du Christ qui reviendra «à l'Orient». Mais par ailleurs, il a attiré l'attention sur un texte des *Actes d'Hipparque et Philothée*, où nous lisons : «Il y avait dans la maison de ce même Hipparque une pièce bien arrangée, sur le mur oriental de laquelle on avait peint une croix. Là, devant l'image de la croix, le visage tourné vers l'Orient, il priait sept fois par jour...» [8]. Il y a ici une relation entre l'usage de peindre une croix sur le mur d'une maison et celui de la prière «à l'Orient» [9]. La croix a pour but de marquer le mur oriental [10]. L'accent est donc mis avant tout sur la prière vers l'Orient. Et donc l'origine du crucifix dans les maisons est liée à la prière vers l'Orient et à l'attente eschatologique.

Mais dès lors il devient évident que la croix dont il s'agit n'est pas l'image du Christ souffrant, mais la croix glorieuse qui précédera le Christ à la Parousie. C'est l'ascèse chrétienne ultérieure qui en modifiera la signification en y voyant un mémorial de la Passion et non une prophétie de la Parousie. Et par ailleurs, la relation avec le mur oriental sera oubliée et le crucifix placé sur n'importe quelle paroi. Mais il résulte de cela que l'usage du crucifix dans les maisons reste un vestige de la théologie judéo-chrétienne de la croix eschatologique et remonte, au moins dans ses racines, à la communauté primitive, dont il exprime la spiritualité.

---

[7] Les *Oracles Sibyllins* montrent la croix apparaissant lors du jugement comme «signe» (σῆμα) pour tous les hommes (VIII, 244). Voir aussi *Apoc. Eliae*, *TU*, XVII (1899), 3, p. 87. Voir F. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, 2e éd., Munster, 1925, p. 215-217.

[8] E.E. ASSEMANI, *Acta SS. martyrum*, II, Rome, 1748, 125.

[9] E. PETERSON, *La croce e la preghiera verso Oriente*, dans *Eph. Lit.*, 59 (1945), p. 52-68 ; *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, dans *TZ*, 3 (1947), p. 1-15 ; reproduits dans *Frühkirche, Judentium und Gnosis*, respectivement p. 1-14 et 15-35.

[10] Voir aussi *Actes de Xanthippe et de Polyxène*, 15 ; M.R. JAMES, *Apocrypha anecdota* (*TS*, II, 3), p. 68.

Un autre trait qui n'est pas sans relation avec la théologie judéo-chrétienne de la manifestation eschatologique de la croix est celui des apparitions de la croix dans le ciel au IV[e] siècle. Je laisse ici la question encore obscure de l'apparition du *Ponte Milvio* [11] pour m'en tenir à celle que rapporte Cyrille de Jérusalem. D'une part, nous avons chez celui-ci la doctrine de la croix eschatologique : « Le trophée sauveur de Jésus, la croix,... avec Jésus apparaîtra un jour à nouveau, venant du ciel. Le trophée du roi marchera devant lui, afin que, voyant celui qu'ils ont transpercé et reconnaissant à sa croix celui qu'ils ont couvert d'opprobres, les Juifs se convertissant soient dans la tristesse,... tandis que nous nous glorifierons, en nous enorgueillissant de la croix » (*Cat.*, XIII, 41 ; *PG*, XXXIII, 821 A-B).

Cette croix eschatologique, Cyrille la décrit avec plus de précision encore ailleurs : « Quel sera le signe (σημεῖον) de sa Parousie, tel que la puissance ennemie n'ose pas l'imiter ? Alors, est-il dit, apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'Homme. Le signe véritable et propre du Christ, c'est la croix. Le signe de la croix lumineuse (φωτοειδής) précède le roi » (XV, 22 ; *PG*, XXXIII, 900 B). Or, dans sa *Lettre à Constance*, Cyrille décrit ainsi l'apparition de la croix à Jérusalem : « Aux jours de la Sainte Pentecôte, aux nones de mai, vers la troisième heure, une croix immense, faite de lumière (φῶς), apparut déployée dans le ciel, au-dessus du saint Golgotha et s'étendant jusqu'au saint mont des Oliviers. Et ce n'est pas à une ou deux personnes seulement qu'elle s'est montrée de façon éclatante, mais à toute la ville. Et il ne s'agissait pas... d'une image rapidement dissipée. Mais pendant plusieurs heures on put la contempler visiblement au-dessus de la terre et elle éclipsait les rayons solaires par son éclat éblouissant » (4 ; *PG*, XXXIII, 1169 A) [12]. On remarquera l'allusion au mont des Oliviers, qui est à l'orient de Jérusalem.

Or, Cyrille met expressément cette apparition en relation avec celle de la croix eschatologique, dont elle présente une anticipation : « Or ce prodige, ô roi, conformément aux témoignages des prophètes et aux saintes paroles du Christ conservées dans les Évangiles, a été accompli maintenant et le sera plus parfaitement un jour. En effet, dans l'*Évangile selon Matthieu*, le Sauveur, donnant à ses bienheureux apôtres la connaissance des choses à venir..., dans

[11] Rufin décrit ainsi le songe de Constantin avant la vision : « Il voit dans son sommeil à l'orient du ciel le signe de la croix brillant d'un éclat de feu » (*Hist. Eccl.*, IX, 8, 15).

[12] Sur la croix lumineuse dans la coupole céleste, voir L. HAUTECOEUR, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris, 1954, p. 209.

une prédiction lumineuse leur disait : Alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel» (6; 1172 B). Nous avons ici le développement non plus cultuel, mais mystique, dans la tradition, de la croix eschatologique judéo-chrétienne. On remarquera que Cyrille renvoie à un dossier de *testimonia* (μαρτυρίαι) de l'Ancien et du Nouveau Testament relatif à l'apparition de la croix glorieuse à l'Orient.

## LA TYPOLOGIE DE LA CROIX

La croix est donc pour le judéo-christianisme autre chose que le bois sur lequel a été crucifié Jésus. Elle est une réalité spirituelle, mystérieuse, vivante, qui accompagne le Christ ressuscité. Si nous essayons de préciser cette réalité, nous voyons que, dans quelques cas, elle est identifiée au Christ lui-même. C'est ce que nous ont montré les *Actes de Jean* et l'*Évangile de Pierre*. Mais ce n'est pas là le sens ordinaire. Dès le début, en effet, la prédication judéo-chrétienne a cherché à soustraire le bois de la croix à sa facticité matérielle, pour lui donner une signification théologique. La croix n'est pas seulement le gibet du Christ, si elle est d'abord cela. Elle est aussi une catégorie théologique qui exprime le contenu salutaire, la δύναμις, de la Passion du Christ. Ainsi que l'écrit Justin, «elle est le plus grand signe (σύμβολον) de la force et de la puissance du Christ» (*I Ap.*, LV, 2). Or ce contenu salutaire, la croix l'exprime à travers ce qu'elle est visiblement, sa matière, sa forme, sa position. Nous sommes ainsi en présence d'une spéculation extrêmement riche et variée sur les divers symbolismes de la croix, en tant qu'ils expriment son contenu caché, son efficacité mystérieuse. Ces symbolismes ont été empruntés, soit à des figures de l'Ancien Testament, soit à des symboliques naturelles. Ils développent la théologie judéo-chrétienne de la rédemption.

L'utilisation de l'Ancien Testament est ici particulièrement intéressante du point de vue méthodologique. Les *Testimonia* comme tels ne relèvent pas du judéo-christianisme. Ils représentent simplement l'argument prophétique de la continuité des deux Testaments. Mais la théologie judéo-chrétienne détache les *Testimonia* de leur donné historique, en saisit les images pour les transformer en catégories mythiques à travers lesquelles elle exprime ses conceptions. C'est là une transformation analogue à celle que Philon avait fait subir déjà à l'Écriture pour exprimer à travers ses images sa théologie propre. Il y a là une mythologisation de l'Ancien Testa-

ment par la théologie qui est un des caractères du judéo-christianisme. Nous allons la retrouver particulièrement dans le cas de la croix.

Un premier groupe est constitué par les figures de la croix dans l'Ancien Testament. L'antiquité de ces figures est attestée par le fait qu'elles apparaissent dès le Nouveau Testament. C'est le cas du serpent d'airain, qui est dans l'*Évangile de saint Jean.* Il se retrouve parmi les *Testimonia* de la croix chez le Pseudo-Barnabé : « Une autre fois qu'Israël succombait, Moïse fait une figure de Jésus, afin de montrer qu'il devait souffrir et qu'il donnerait la vie, lui que l'on penserait avoir péri sur la croix » (XII, 5). Cette figure se retrouve dans tous les recueils. Elle est dans le *Dialogue* de Justin (XCIV, 3; CXXXI, 4) [13], dans l'*Adversus Marcionem* de Tertullien (III, 18. Voir *De idol.*, V, 3).

Mais partout on lui trouve associée une autre figure, celle de Moïse priant les bras en croix et assurant ainsi la victoire aux Juifs. Ainsi que l'a remarqué T. W. Manson, cette figure est parallèle à la précédente. Il est donc vraisemblable qu'elle faisait partie des *Testimonia* apostoliques [14]. Seul, le hasard a fait que l'une soit consignée dans l'Évangile et l'autre non. Elle est aussi chez *Barnabé:* « L'Esprit parle au cœur de Moïse, lui inspirant d'exécuter une figure de la croix et de celui qui devait souffrir » (XII, 2). L'accent est mis sur la vertu victorieuse de la croix. On la trouve dans les *Oracles sibyllins*, précisément dans un texte qui énumère les vertus de la croix : « C'est toi que Moïse a figurée (ἐτύπωσε) lorsqu'il étendit ses mains saintes, triomphant d'Amalec par la foi, afin que le peuple connaisse que le bâton (ῥάβδος) de David était élu et précieux auprès de Dieu le Père » (VIII, 251-254). Justin mentionne à plusieurs reprises le thème : « Ce n'est pas parce que Moïse priait que le peuple avait l'avantage, mais parce que... lui-même représentait le signe de la croix » (XC, 5. Voir aussi CXI, 1; CXII, 2; CXXXI, 4). De même encore Irénée (*Dem.*, 46), Tertullien (*Adv. Marc.*, III, 18). Cyprien cite le texte dans ses *Testimonia* et ajoute : « Par ce signe de la croix, Amalec fut vaincu par Josué (=Jésus), grâce à Moïse » (II, 21) [15].

A côté de ces *Testimonia* majeurs relatifs à la forme de la croix, le dossier paléotestamentaire en contient d'autres. *Barnabé* cite *Is.*, 65, 2 : « Tout le jour, j'ai étendu les mains vers un peuple indo-

[13] Voir aussi CXII, 1.
[14] T.W. MANSON, *The Argument from Prophecy*, dans *JTS*, 46 (1945), p. 135.
[15] Voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 144-147.

cile» (XII, 4). La même citation se retrouve en *Rm.* 10, 21, chez Irénée (*Dem.*, 79; *PO*, XII, 792), chez Cyprien (*Test.*, II, 20), chez Justin (*Dial.*, XXIV, 4; XCVII, 2; CXIV, 2) [16]. Nous lisons par ailleurs dans les *Extraits de Théodote:* «La croix est le signe de la limite dans le Plérôme... C'est pourquoi Jésus, ayant, par ce signe (σημεῖον), porté les semences sur ses épaules, les introduit dans le Plérôme. Car Jésus est appelé les épaules de la semence et le Christ est la tête... Mais (les psychiques) ne connaissaient pas la vertu (δύναμις) du signe» (42-43; *SC*, 149-151). L'origine de ce thème nous est donnée par Irénée commentant *Is.*, 9, 6 [17]: «La puissance est sur ses épaules»; il écrit: «C'est une figure pour indiquer la croix sur laquelle il a eu les bras cloués. En effet cette croix... marque sa puissance, c'est-à-dire qu'elle est le signe de sa royauté» (*Dem.*, 56. Voir TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 19) [18].

Il faut relever aussi parmi les figures primitives de la croix les montants et le linteau des maisons des Juifs qui, oints du sang de l'agneau, écartent l'ange exterminateur au temps de l'Exode. On trouve cette figure dans Justin (*Dial.*, CXI, 3) [19]. Ceci est le point de départ de tout un symbolisme liturgique qui voit, dans les maisons des Juifs marquées d'un signe cruciforme avec le sang de l'agneau, la figure de l'âme des chrétiens marqués au baptême du signe de la croix [20]. On peut en rapprocher l'agneau rôti sur deux broches en forme de croix (*Dial.*, XL, 3).

Un autre thème est celui des cornes. Le mot signifiait à la fois les cornes d'un animal et les branches transversales de la croix [21]. Ainsi Justin voit dans *Deut.*, 33, 13-17 une figure de la croix: «*Les cornes de celui qui n'a qu'une corne*, ne saurait être interprété d'un autre objet ni d'une autre forme que de la figure que la croix nous présente. La corne unique est la poutre de bois verticale dont la partie supé-

---

[16] Voir aussi TERTULLIEN, *Adv. Jud*, XIII, 10 et HIPPOLYTE, *Ben. Moïs.*, *PO*, XXVII, 131, qui ajoute *Deut.* 33, 3: «Tous les sanctifiés sont sous tes mains». Voir aussi 142. De même *Ben. Issac.*, 16 (*ibid.*, 75), qui ajoute *Gen.*, 49, 8: «Tes mains sont sur le dos de tes ennemis», avec allusion à la victoire du Christ en croix sur les Puissances.

[17] Voir aussi HIPPOLYTE, *Ben. Moïs.*, PO, XXVII, 165, qui ajoute *Deut.*, 33, 12: «Sur l'entre-deux de ses épaules, il s'est reposé». Déjà chez JUSTIN, I *Apol.*, XXXV, 2.

[18] Ainsi également les mains croisées de Jacob (*Gen.* 48, 14) dans TERTULLIEN, *De bapt.*, VIII, 2; NOVATIEN, *De Trin.*, XIX, 16.

[19] Voir aussi HIPPOLYTE, *Ben. Moïs.*, 191. La forme dessinée est celle d'un TT, mais M. SULZBERGER rappelle que certaines croix étaient constituées d'une traverse reposant sur deux montants (*Le Symbole de la Croix*, dans *Byzantion*, 2 (1925), p. 364-365).

[20] Voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 219-227.

[21] H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, p. 415

rieure s'élève en corne, lorsque l'autre poutre de bois y est attachée; et de chaque côté, comme des cornes adjointes à une corne unique apparaissent les extrémités. Ce qui est fixé au milieu, c'est aussi une saillie, comme une corne, sur laquelle sont portés les crucifiés: elle apparaît encore comme une corne, façonnée et fixée comme les autres cornes» (*Dial.*, XCI, 2) [22].

On remarquera que, dans ce texte, outre les quatre dimensions de la croix, il est fait allusion à une corne qui est la protubérance présentée à l'avant de la croix et qui correspond à l'appui sur lequel le condamné était assis. Tertullien fait allusion à ce détail (*Ad Nat.*, I, 12; *CSEL*, 82) et Irénée parle de cette corne médiane, *in quo requiescit qui clauis affigitur* (*Adv. haer.*, II, 24, 4) [23]. Mais ce qui nous intéresse ici est que le texte du *Deutéronome* fait allusion à la puissance du buffle ou du rhinocéros. Et que c'est bien ainsi que Justin l'entend. La croix est ainsi la manifestation d'une puissance irrésistible. Justin fait précéder en effet la citation de ces mots: «Pour révéler par un autre moyen la force (ἰσχύς) du mystère de la croix» (XCI, 1). Le thème reparaît chez Tertullien (*Adv. Marc.*, III, 18) [24].

A ces figures empruntées à l'Ancien Testament et qui remontent au judéo-christianisme vont s'ajouter des symboles empruntés au monde de la nature et de l'homme. Justin nous donne une liste intéressante: «(Les païens) ne pouvaient avoir une idée de la crucifixion, car tout ce qui avait été dit à ce sujet l'avait été symboliquement. C'est là... le plus grand symbole de la force et de la puissance du Christ; vous en trouvez la preuve dans les objets qui tombent sous nos yeux. Réfléchissez et voyez si rien dans le monde peut exister ou former un tout sans ce signe. Peut-on fendre la mer, si ce trophée (τρόπαιον), qui est appelé mâture (ἱστίον), ne s'élève intact sur le navire? Peut-on labourer sans la croix? Les terrassiers, les manœuvres peuvent-ils travailler sans des instruments qui affectent cette forme? L'homme même ne diffère d'aspect des autres animaux que parce qu'il se tient droit et qu'il peut étendre les

---

[22] Voir aussi CV, 2. Les *Oracles Sibyllins* (VIII, 245) appellent la croix «corne (κέρας) désirée». HIPPOLYTE, *Ben. Moïs.*, 173-174, reprend le développement de Justin. Apollinaire de Hiérapolis aussi *Sur la Pâque*, Fragm., édité par O. PERLER en append. à MÉLITON, *Sur la Pâque*, *SC* 123, p. 246.

[23] Cette forme de croix semble celle qui apparaît dans la catacombe de Saint Calliste sous la forme +. Voir M. SULZBERGER, *Le Symbole de la Croix*, dans *Byzantion*, 2 (1925), p. 383.

[24] Voir une allusion à *Deut.*, 33, 17, à propos des Naasséniens, dans HIPP., *Elench.*, V, 9, 14.

mains et parce que sur le visage, à partir du front, le nez proéminent, organe de la respiration vitale, trace la forme de la croix. Et il a été dit par l'intermédiaire du prophète: Le souffle de notre visage est le Christ Seigneur (*Lam.*, 4, 20). Vous avez aussi des symboles qui disent la puissance de la croix, je veux dire les étendards et les trophées qui précèdent partout vos armées, montrant, sans même que vous vous en doutiez, le signe de la puissance et de la force» (*I Ap.*, LV, 1-6).

Nous avons là, groupés à une date antique, des thèmes qui connaîtront une grande fortune. H. Rahner a étudié le symbole du mât [25], qui sera développé en particulier par Hippolyte [26]. Celui de la charrue est particulièrement riche. Il est attesté chez Irénée (*Adv. haer.*, IV, 34, 4). Il a fait l'objet de travaux récents [27]. On peut en rapprocher celui de la hache (ἀξίνη). J. Carcopino a montré son importance dans l'archéologie [28]. Le thème de la stature droite et des bras étendus rappelle la typologie de Moïse, et celui de la croix faciale, l'image biblique de l'unicorne [29]. Il s'appuie sur un texte des *Lamentations* qui fait partie des *Testimonia* primitifs. Enfin, l'image de l'enseigne militaire [30] connaîtra une fortune nouvelle au IV$^{e}$ siècle, lorsqu'elle sera identifiée avec le *labarum* constantinien [31]. On remarquera que l'image évoquée par ces divers symboles n'est ni le *tau*, ni la croix grecque, mais la croix latine [32].

Ces images n'ont rien en soi de judéo-chrétien. Et même, il est notable que Justin les propose dans l'*Apologie*, où il s'adresse aux païens. Il veut montrer que, même pour eux, la croix n'est pas sans précédent. Mais résulte-t-il de cela que ces images ne soient pas d'origine judéo-chrétienne? L'étude des différents thèmes paraît suggérer qu'il s'agit de la transposition en milieu hellénistique de thèmes qui ont d'abord existé dans le judéo-christia-

---

[25] H. RAHNER, *Das Kreuz als Mastbaum und Antenne*, dans *ZKT*, 75 (1953), p. 129-173. [Art. repris dans *Symbole der Kirche*, Salzbourg, 1966, p. 361-405].

[26] HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 4; *GCS*, 7.

[27] J. DANIÉLOU, *La charrue figure de la croix*, dans *RSR*, 42 (1954), p. 193-204 [ID., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 95-107]; J. DOIGNON, *Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée*, dans *RSR*, 43 (1955), p. 535-544. Il faut ajouter aux textes cités dans mon article HIPPOLYTE, *Ben. Issac.*, *PO*, XXVII, 90-91.

[28] J. CARCOPINO, *Le mystère d'un symbole chrétien*, Paris, 1955, p. 69-76.

[29] Les deux thèmes sont unis dans un graffito de la tombe du Viale Manzoni. Voir J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, p. 94.

[30] Cf PS.-CYPRIEN, *Adv. Jud.*, 6; MÉTHODE, *Adv. Porph*, 1.

[31] Le *Physiologos*, 40 (SBORDONE, p. 124), ajoute les rayons du soleil, les cornes de la lune, les ailes étendues de l'oiseau. Ce dernier symbole est dans TERTULLIEN, *De Orat.*, XXIX, 4; dans HIPPOLYTE, *De Antichr.*, 61; *GCS*, 42; dans MÉTHODE, *Adv. Porph.* 1; *GCS*, 504-505; dans *Evang. Phil.* 125.

[32] M. SULZBERGER, *Le Symbole de la Croix*, dans *Byzantion*, 2 (1925), p. 356.

nistique de thèmes qui ont d'abord existé dans le judéo-christianisme. Nous l'avons noté pour l'extension des bras, qui est une transposition profane du thème de la prière de Moïse. D'ailleurs le caractère judéo-chrétien du thème est attesté par les *Odes de Salomon*. Nous lisons dans l'*Ode* XXVII : « J'ai étendu mes mains et sanctifié le Seigneur, car l'extension de mes mains est son signe et mon extension est le bois qui est dressé » (1-2). Les mêmes expressions reviennent dans l'*Ode* XLII : « J'ai étendu mes mains et je me suis consacré au Seigneur. L'extension des mains en est le signe, l'extension du bois étendu où a été suspendu sur la route le Juste » (1-3).

Il parait en être de même pour la charrue. Irénée en rattache le symbolisme à *Is.*, 2, 3-4, qui était un texte essentiel des *Testimonia.* Aussi bien Justin le mentionne-t-il à plusieurs reprises. Il est donc très vraissemblable qu'il y songe, lorsqu'il voit dans la charrue une figure de la croix. D'ailleurs, les *Odes de Salomon* semblent faire allusion au thème, dans l'étrange passage où la croix est comparée à une roue qui « fauche, coupe,... déracine » (XXIII, 12-13). Irénée en effet, décrivant la fonction de la croix comme charrue, dit qu'« elle a sarclé la terre inculte » (*Adv. haer.*, IV, 34, 4).

La hache (ἀξίνη) a aussi des antécédents bibliques. La hache qu'Élisée fait émerger de l'eau du Jourdain est une antique figure de la croix, qui se trouve précisément dans Justin (*Dial.*, LXXXVI, 6) et qu'a reprise et développée Irénée (*Adv. haer.*, V, 17, 4). Celui-ci, par ailleurs, commente *Mt.*, 3, 10, la cognée qui est à la racine de l'arbre, en notant « que le Verbe de Dieu ressemble à la hache » (*ibid.*). Or Josèphe rappelle qu'au moment de leur admission dans la communauté, « les Esséniens recevaient une robe blanche et une hachette » (ἀξινάριον) [33]. Ceci est intéressant à rapprocher du logion de Jean-Baptiste dont on sait les attaches avec l'essénisme. De plus, ceci signifie que dans le milieu essénien la hache avait déjà une valeur symbolique. Il n'y a pas lieu d'y voir, comme le fait Carcopino, une influence pythagoricienne [34].

Les symboles de la croix que nous avons relevés jusqu'ici faisaient allusion à la forme de celle-ci. Il en est d'autres qui font allusion à sa matière et où le symbolisme est celui du bois. Ils nous intéressent ici encore en tant que le bois est l'expression de la vertu de la croix. On notera que dans ce cycle le bois est d'ordinaire

[33] JOSÈPHE, *Bell. Jud.*, II, 8, 7 [137].
[34] J. CARCOPINO, *Le mystère d'un symbole chrétien*, p. 55.

associé à l'eau. Le contexte paraît sacramentel. L'eau constitue la matière du sacrement; le bois symbolise la vertu divine qui lui est communiquée [35]. C'est la vertu de la croix qui agit par l'eau et lui communique la puissance d'opérer des œuvres divines. C'est pourquoi les auteurs relèveront en particulier les cas où le bois apparaît doué d'une efficacité particulière.

Ici encore, c'est l'Ancien Testament qui fournit un premier dossier de *Testimonia*. Nous lisons dans l'*Épître de Barnabé*: «Recherchons maintenant si le Seigneur a pris soin de dévoiler à l'avance l'eau et la croix» (XI, 1). L'auteur donne comme exemple *Ps.* 1, 3, «l'arbre planté sur un cours d'eau», et continue: «Remarquez comme il décrit à la fois l'eau et la croix... Heureux ceux qui, ayant espéré en la croix, sont descendus dans l'eau» (XI, 8). La même citation est donnée par Justin (*Dial.*, LXXXVI, 4), au milieu d'un groupe de *Testimonia*. Nous n'avons ici que le rapprochement de l'eau et de la croix; il n'est pas question de la vertu du bois vivifiant l'eau. Mais celle-ci apparaîtra dans d'autres passages.

Justin donne un recueil de *Testimonia* relatifs au bois: l'arbre de vie du Paradis; le bâton de Moïse, qui sépare les eaux de la Mer Rouge [36], fait jaillir l'eau du rocher, adoucit l'amertume des eaux de Marra; les bâtons jetés par Jacob dans les auges; l'échelle de Jacob [37]; la verge d'Aaron qui fleurit; la tige de Jessé; le chêne de Mambré; les soixante-dix saules que le peuple trouve après la traversée du Jourdain auprès des douze sources [*sic*]; la houlette et le bâton qui «consolent» David (*Ps.* 22, 4); le bâton qui sert à désigner Juda; le bois de la hache jeté dans le Jourdain. Justin fait suivre le dernier exemple d'une allusion à «la crucifixion sur le bois et à la purification par l'eau» (*Dial.*, LXXXVI, 1-6) [38]. Enfin, plus loin, il ajoute le bois de l'arche et le déluge: «Le Christ, en effet,... est devenu le chef d'une autre race, celle qu'il a régénérée par l'eau, la foi et le bois qui contenait le mystère de la croix, de même que Noé fut sauvé dans le bois de l'arche porté sur les eaux» (*Dial.*, CXXXVIII, 2).

---

[35] Voir P. LUNDBERG, *Typologie baptismale*, p. 167-228.

[36] Voir aussi JUSTIN, *Dial.*, CXXXVIII, 2.

[37] «L'échelle est image de la croix; c'est par la croix que ceux qui croient en lui vont au ciel» (IRÉNÉE, *Dem.*, 45; *PO*, XII, 778). Voir aussi Ps.-HIPPOLYTE, *Hom. Pasc.*, 51; *SC* 27, 177. Sur l'histoire ultérieure du thème, voir C.-M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, p. 51-57; P.LUNDBERG, *Typologie baptismale*, p. 192-197.

[38] L'échelle de Jacob, le bâton et la houlette du Ps. 22, 4, sont rapprochés dans ZÉNON DE VÉRONE, *Tract.*, II, 13, 3; *P.L.*, XI, 431 A. Voir aussi *Tract.*, II, 14, 3; *P.L.*, XI, 438 A-B.

Cette liste appelle plusieurs remarques. Il est clair d'abord qu'elle ne fait que reproduire un dossier plus ancien [39], comme il en existait sur d'autres thèmes, celui de la « pierre » par exemple. En second lieu, beaucoup de ces thèmes auront plus tard d'autres significations : l'arbre de vie figurera le Christ lui-même, et de même la tige de Jessé [40] ; le bâton qui console sera une figure du Saint-Esprit ; l'arche de Noé sera l'Église [41]. Ce qui est donc caractéristique ici est que ces symboles soient de préférence rattachés à la croix. Ceci atteste l'importance privilégiée de celle-ci et donc un état archaïque de la théologie.

Par ailleurs, pour plusieurs au moins de ces témoignages, nous constatons qu'ils mettent la vertu du bois en relation avec l'eau et qu'aussi bien c'est le trait que Justin souligne. Ceci est vrai du bâton de Moïse séparant les eaux, adoucissant l'étang de Marra, faisant jaillir l'eau du rocher ; mais ce l'est aussi de l'arche et du déluge, du bois de la hache dans le Jourdain, des saules et des sources, des bâtons et des auges. Tout ceci révèle une recherche des passages qui pouvaient figurer l'action puissante de la croix comme δύναμις agissant dans le baptême. Et ce qui importe ici, ce ne sont pas les figures comme telles, qui sont parfois contestables ; c'est le désir de faire exprimer aux figures l'action vivifiante de la croix ; car c'est ceci qui nous paraît judéo-chrétien.

Aussi bien en avons-nous des preuves. Ainsi les *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens, faisant l'éloge de la croix, présentent ce remarquable passage où nous retrouvons les thèmes de Justin : « Signe (σῆμα) alors pour tous les hommes, *sphragis* remarquable (ἐπίσημος) [42] sera le bois pour les croyants, la corne désirée, vie des hommes pieux, scandale du monde, illuminant (φωτίζον) les élus par les eaux dans douze sources. Une verge de fer fera paître et dominera » (VIII, 244-248). Et plus loin il est question

---

[39] La même liste se retrouve dans TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, XIII, 11-19. La comparaison avec l'arbre de vie est dans IGNACE D'ANTIOCHE, *Trall.*, XI, 2. Ces associations se faisaient déjà dans le judaïsme : Ps. PHILON, *Lib. Antiq. Jud.*, XVIII, 1-3.

[40] Il a dû y avoir un dossier où ῥάβδος désignait le Christ et non la croix. JUSTIN en fait un titre du Christ (*Dial.*, CXXVI, I). IRÉNÉE rapproche la verge de Moïse, le sceptre royal et la tige de Jessé comme figures de l'incarnation (*Dem.*, 59 ; P.O., XII, 785). ORIGÈNE fait la même chose pour la verge d'Aaron et la tige de Jessé (*Hom. in Num.*, IX, 9).

[41] Voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 80-85.

[42] On notera que ἐπίσημον désigne aussi le nombre 6 dans l'alphabet grec. Ce nombre était noté par le signe *waw*, qui était un symbole du Christ (A. DUPONT-SOMMER, *La doctrine gnostique de la lettre waw*, p. 51-68) et où le Pseudo-JÉRÔME voit une figure de la croix (*De Monogrammate*, éd. par G. MORIN dans *Rev. Bén.*, 20 (1903), p. 232-236, et dans *Anecdota Maredsolana*, III, 3, Maredsous-Oxford, 1903, p. 195-198.

du bâton (ῥάβδος) de David (VIII, 254). On remarquera les vertus de la croix : elle vivifie, elle illumine. En particulier, elle agit dans le baptême (φωτίζον) par le moyen des sources, qui sont les douze Apôtres. On remarquera un nouveau thème, celui du sceptre de fer, qui vient de l'*Apocalypse* (2, 27 ; 12, 5).

Les écrits gnostiques nous apportent d'autres figures de la croix, qui ont été sans doute empruntées par eux aux *Testimonia* judéo-chrétiens. La première est celle du van (*Lc.*, 3, 17). Irénée, résumant la gnose valentinienne, écrit que pour elle, « le van, c'est la croix, qui consume tous les éléments hyliques, comme le feu consume la paille, et qui purifie les sauvés, comme le van purifie le grain » (*Adv. haer.*, I, 3, 5). Par ailleurs, dans le fouet qui chasse les vendeurs du Temple, Héracléon distingue les lanières, « qui sont la *dynamis* de l'Esprit », et le bois, « qui est la figure de la Croix ; par ce bois sont consumés et détruits les marchands... et l'universelle malice » (*Fg.*, 13 ; Brooke, p. 69). Le lien de la croix et de la *dynamis* spirituelle est, ici encore, caractéristique.

Nous avons un thème analogue dans un curieux passage d'Ignace d'Antioche : « Vous êtes les pierres du temple du Père, préparées pour la construction de Dieu le Père, élevés vers les hauteurs par la machine de Jésus-Christ, qui est la croix, vous servant comme câble de l'Esprit-Saint » (*Eph.*, IX, 1). Ici encore, la croix est associée à la vertu de l'Esprit : la machine et le câble sont les deux δυνάμεις divines qui opèrent l'exaltation des croyants. Ceci apparaît chez Ignace comme un développement original en milieu païen. Mais le point de départ est le symbolisme judéo-chrétien de la croix comme puissance efficace [43]. C'est à tort que le P. Lebreton écrit que, sans l'Esprit, la croix « n'est qu'une machine inerte, dressée devant nos yeux, mais sans prise sur notre âme » [44].

## LA CROIX COSMIQUE

Les textes que nous avons vus jusqu'à présent nous ont montré dans la croix, à la fois par sa forme et sa matière, un signe de la vertu divinisante du Christ ressuscité, opérant dans l'Église avec l'Esprit. Vers le milieu du second siècle, nous voyons ces symbolis-

[43] Voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 122-123.

[44] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, p. 327. Le thème est repris par HIPPOLYTE, *De Antichr.*, 59 ; *GCS*, 40.

mes se développer dans une spéculation sur la croix, qui apparaît aussi bien chez les orthodoxes que chez les gnostiques et où les dimensions de la croix deviennent l'expression de l'universalité de l'action du Christ ressuscité, envisagée dans son caractère cosmique. Ce sont ici les dimensions de la croix qui sont considérées. Celles-ci, toutefois, peuvent être considérées sous des formes différentes qui susciteront divers symbolismes.

Nous pouvons partir d'Irénée. Celui-ci, dans un passage sur les symbolismes de la croix, amorce notre thème. Après avoir montré que le bois figure l'incarnation du Verbe, il continue: «En effet, comme nous l'avions perdu par le bois, c'est par le bois qu'à nouveau il a été manifesté à tous, montrant en lui la longueur, la hauteur, la profondeur et la largeur et, comme l'a dit un de nos prédécesseurs, réunissant les deux peuples vers un seul Dieu par l'extension de ses mains: il y a deux mains en effet, parce qu'il y avait deux peuples disséminés jusqu'aux extrémités de la terre; et il y a une seule tête, parce qu'il y a un seul Dieu...» (*Adv. haer.*, V, 17, 4).

Ce texte est de grand intérêt pour nous montrer l'origine des spéculations sur la croix comme signe de la vertu vivifiante du Christ. D'une part, il rattache ce thème au Nouveau Testament. Nous avons ici deux allusions. La première se rapporte à *Eph.*, 3, 18, qui parle de «la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur de l'amour du Christ». Quoi qu'il en soit du sens littéral du texte, il est sûr qu'il sera interprété par la tradition comme un symbole de la croix [45]. La seconde se rattache à *Eph.*, 2, 14-16: «Il a brisé le mur de séparation(φραγμός), l'inimitié, afin de fondre en lui-même les deux peuples en un seul homme nouveau et de les réconcilier, l'un et l'autre unis en un seul corps, avec Dieu par la croix, en détruisant par elle l'inimitié». Ce second texte est d'une grande importance, car il comporte déjà une spéculation sur la croix que ne feront que développer les auteurs ultérieurs.

En effet, comme l'a remarqué H. Schlier [46], ce texte suppose une conception du φραγμός, du mur de séparation, qui appelle en contre-partie l'image de la croix. En effet, le texte de Paul suppose un double φραγμός. Il y a celui qui sépare les deux peuples; et

[45] Voir HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 34; *GCS*, 163, résumant les Valentiniens. A. FEUILLET paraît avoir établi de façon décisive que le sens littéral du texte se réfère aux quatre domaines de l'univers dans les sapientiaux (*L'Église plérôme du Christ d'après Ephés. I, 23*, dans *Nouvelle Rev. Théol.*, 78 (1956), p. 449-472).

[46] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 23-24.

en ce sens l'expression paraît bien paulinienne, comme l'idée. Mais il y a aussi le φραγμός qui sépare le monde d'en-bas du monde d'en-haut. Or, Schlier montre que nous sommes là en présence d'une conception commune, qui apparaît dans les *Lettres* d'Ignace où il est dit, dans la recension longue, que le Christ « a fait une brèche dans le mur de séparation » (*Trall.*, IX, 4). Elle est commune chez les Mandéens, pour qui elle désigne le mur céleste qui sépare le monde d'en-bas du plérôme céleste (SCHLIER, p. 20-21). Les *Actes* apocryphes la présentent aussi comme un mur de feu (SCHLIER, p. 22).

Le Christ restitue l'unité, dès lors, dans un double sens. Il détruit à la fois le mur vertical qui sépare les deux peuples et le mur horizontal qui sépare l'homme de Dieu. Et ceci, il le fait par la croix. Celle-ci paraît donc bien désigner ici la double opération du Christ, qui s'étend à la fois verticalement et horizontalement et dessine en effet une croix. Il y a ainsi comme une double croix : la croix de séparation qui existait avant la venue du Christ — et la croix d'unification qui est la venue du Christ. Cette distinction nous sera utile pour les transpositions du thème que nous rencontrerons chez les gnostiques.

Par ailleurs, le texte d'Irénée nous met en présence d'un premier développement du thème, qui vient « d'un de ses prédécesseurs » et nous ramène donc assez haut dans l'histoire de la théologie. Cet auteur, précisant l'image paulinienne, rattache explicitement à l'extension des mains du Christ sur la croix le rapprochement des deux peuples, et à la tête, leur union [47]. L'image est celle de la tête et des bras étendus. Mais nous avons vu que ceci était l'équivalent de la croix. Irénée a donc reçu de la tradition judéo-chrétienne le symbolisme de la croix comme désignant le rassemblement des deux peuples en un [48]. D'autre part, il a rapproché ce symbolisme du passage d'*Eph.*, 3, 18, sur les dimensions de l'amour du Christ. Nous avons donc ici tous les éléments pour un symbolisme de la croix marquant explicitement le rassemblement de toutes choses entre elles et avec Dieu.

Ce développement, qu'il l'ait reçu de la tradition, comme c'est le cas généralement chez lui, ou qu'il l'ait constitué, se trouve dans la *Démonstration* : « Par l'obéissance, qu'il a pratiquée jusqu'à la

[47] L'extension des mains est dans un *Apocryphe d'Esdras* (HIPPOL., *Ben. Moïs.* ; *PO*, XXVII, 131).

[48] On le trouve dans les *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens : « Il étendra les mains et mesurera le monde entier » (I, 372 ; *GCS*, 24 ; VIII, 302 ; *GCS*, 161). Voir HIPPOLYTE, *Antichr.*, 61 ; *GCS*, 42 : l'extension des bras du Christ sur la croix appelle et protège tous ceux qui croient en lui.

mort en étant attaché au bois, (le Verbe) a expié l'antique désobéissance occasionnée par le bois. Et, comme il est le Verbe du Dieu tout-puissant, dont la présence invisible est répandue en nous et remplit le monde entier, il continue son influence sur le monde dans toute sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur. Car, par le Verbe de Dieu, tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de la croix sur toutes choses. Car il était juste et nécessaire que celui qui s'est rendu visible amenât toutes les choses visibles à participer à sa croix; et c'est ainsi que, sous une forme sensible, son influence propre s'est fait sentir sur les choses visibles ellemêmes: car c'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire les cieux, c'est lui qui pénètre les profondeurs des lieux inférieurs, lui qui parcourt la longue étendue de l'Orient à l'Occident, lui qui atteint l'immense espace du Nord au Midi, appelant à la connaissance de son Père les hommes dispersés en tous lieux» (34; *PO*, 773).

Ce texte se réfère à *Eph.*, 3, 18. On y trouve aussi une allusion à *Eph.*, 2, 15-16. Mais l'influence d'un autre texte paulinien apparaît, qui est *Col.*, 1, 15-20. Cette influence se montre d'abord au parallélisme entre l'action universelle du Christ créateur et celle du Christ rédempteur. Par ailleurs, la hauteur ne désigne pas ici Dieu, mais les anges, comme dans *Col.*, 1, 20: «Il a voulu par lui réconcilier toutes choses avec lui-même, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans le ciel, en faisant la paix par le sang de sa croix». Nous avons donc ici le rapprochement de *Eph.*, 2, 15 et de *Col.*, 1, 20: le Christ rassemble à la fois ceux qui sont séparés par le mur vertical, les peuples du monde; et ceux qui sont séparés par le mur horizontal, les hommes et les anges.

D'autre part, le passage introduit un élément particulier. Nous avons en effet d'un côté une croix verticale, puisque le Christ rassemble à la fois ceux d'en-bas et ceux d'en-haut, ceux qui sont à l'Orient et ceux qui sont à l'Occident; mais nous avons aussi une croix horizontale, qui se réfère aux quatre points cardinaux. Il y a ici l'introduction d'une image nouvelle, qui est celle de «la croix des vents». Il ne s'agit plus de la réconciliation des Juifs et des Gentils, mais de l'évangélisation universelle. Il est possible que nous soyons en présence d'une symbolique asiate de la croix, en prolongement de *Jo.* 12, 32 [49].

---

[49] Voir A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, p. 227.

Or, cette symbolique de la croix chez Irénée paraît bien venir à nouveau d'une tradition judéo-chrétienne. Il semble en effet qu'on la trouve dans les *Odes de Salomon.* Nous lisons dans l'*Ode XXII* : «C'est lui qui me fait descendre des hauteurs et me fait monter des lieux d'en bas ; c'est lui aussi qui rassemble ce qui est au milieu» (1-2). Ceci rappelle singulièrement la *Démonstration Apostolique.* Mais il y a cependant une idée différente. La dimension verticale de la croix apparaît comme désignant le *descensus* et l'*ascensus* du Verbe. La symbolique cosmique de la croix est la même, mais l'application différente.

Ceci nous permet sans doute d'expliquer l'Ode suivante. Nous y trouvons le Verbe comparé à une lettre, comme nous l'avons vu : «Or une roue la reçut et elle vint sur elle. Et avec (la roue) était un signe de royauté et de direction. Tout ce qui ébranlait la roue, elle le fauchait et le coupait... La tête descendit jusqu'aux pieds, parce que jusqu'aux pieds courut la roue et tout ce qui était signe sur elle. La lettre était une lettre de commandement. Ainsi furent réunies en un seul endroit toutes les régions, et apparut sur son sommet la tête qui fut dévoilée, le Fils véritable, issu du Père Très-Haut ; il hérita de l'univers» (XXIII, 10-17).

La comparaison avec l'*Ode* précédente peut difficilement laisser un doute. La lettre est le Verbe, qui est appelé aussi tête. La roue qui la reçoit paraît désigner son action rédemptrice. Celle-ci comporte une descente cachée : la tête descend jusqu'aux pieds ; une ascension glorieuse : la tête est dévoilée au sommet ; un rassemblement de ce qui est au milieu : la lettre rassemble toutes les régions. La roue paraît donc bien ici un symbole de la croix, en tant qu'elle exprime l'universalité de l'action rédemptrice. On se souviendra que le lien de la lettre et de la croix se trouve dans l'*Évangile de vérité.* D'autre part, on peut se demander si le mot *rotas* dans le carré magique, dont toute la symbolique se réfère à la croix, ne serait pas aussi dès lors à interpréter en ce sens.

Il semble d'ailleurs que nous ayons une confirmation de ceci dans un texte qui est explicitement un commentaire symbolique du mystère de la croix, celui des *Actes de Pierre* (38 ; Lipsius, 94-97). Nous y trouvons le thème de la tête descendant jusqu'aux pieds. Ici, cela signifie d'abord la chute du premier homme, qui entraîne le renversement des valeurs et met à droite ce qui est à gauche et à gauche ce qui est à droite. A cela doit s'opposer un mouvement en sens inverse (ἐπαναδραμεῖν), qui constitue une conversion (μετάνοια). Or ce mouvement, c'est celui qu'a opéré [la croix du Christ, Verbe étendu

(τεταμένος λόγος) sur l'univers : la poutre verticale symbolisant le Verbe, c'est-à-dire la divinité, et la poutre transversale l'écho sensible, c'est-à-dire la nature humaine] [50].

Un dernier texte d'Irénée intéresse notre sujet, bien que moins explicite : « Le Verbe de Dieu est le créateur du monde. C'est lui qui dans les derniers temps s'est fait homme, existant en ce monde, et qui, selon sa nature invisible, contient toute la création, étant planté (infixus) dans la création entière, comme Verbe de Dieu gouvernant et disposant tout ; et c'est pourquoi il est venu chez les siens visiblement, il s'est fait chair et il a été suspendu au bois, afin de tout récapituler en lui, en sorte que sa propre créature l'a porté, elle qui est portée par lui » (*Adv. haer.*, V, 18, 3). Il y a ici une allusion certaine à la croix. Elle est confirmée par un texte parallèle de Méliton : « Celui qui soutint l'univers est soutenu par le bois » [51]. Dans le texte d'Irénée, la croix symbolise la récapitulation de toutes choses par le Verbe. Mais cette récapitulation n'est possible que parce que le Verbe contient toutes choses. Nous sommes ici dans la ligne de *Col.*, 1, 20.

Par ailleurs, nous remarquerons l'expression : « Celui qui est porté par la croix est celui qui porte toutes choses ». La croix prend ici une autre signification. Elle marque moins le fait que le Verbe créateur contient et unit, que le fait qu'il soutient et porte. Elle est ici encore symbole du Logos lui-même dans son action dans le cosmos. On se rappellera en effet que nous avons rencontré des expressions analogues, où la croix est remplacée par le Nom ⊥ et ceci chez Hermas : « Le Nom du Fils de Dieu est grand, infini ; il porte (βαστάζει) le monde entier... Tu vois quels sont ceux qu'il porte : ce sont ceux qui portent son nom » (*Sim.*, IX, 14, 5). On retrouve la même opposition entre porter et être porté que dans Irénée, bien que le second terme soit différent. Ceci montre d'une part que nous avons ici un thème judéo-chrétien. Par ailleurs, l'équivalence du Nom et de la croix nous assure que la croix désigne bien aussi le Verbe lui-même dans son action d'unification et de consolidation. Ceci se retrouve dans les *Actes de Pierre*, où la croix est le Logos lui-même dans son extension cosmique (τεταμένος λόγος) (36 ; Lipsius 98) [52]. Il n'y a pas lieu de voir ici, avec

[50] Le P. ORBE, qui a longuement analysé cette page, y voit une symbolique gnostique, ce qui ne me paraît pas certain (*op. cit.*, p. 176-204).

[51] MÉLITON, *Ho. Pasch.*, 96 ; CAMPBELL BONNER, 157. [Perler, *SC*, 123, p. 116].

[52] Voir A. ORBE, *op. cit.*, p. 196-199 ; A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, Munich, 1956, p. 79-80.

Orbe, une conception gnostique ; il s'agit toujours du même thème chrétien.

Parallèlement aux développements que nous présente Irénée, nous rencontrons dans le gnosticisme une spéculation sur la croix qui, à travers la transposition subie, nous permet de retrouver les éléments de ce que F. M. Sagnard a appelé « un sermon chrétien sur la croix au second siècle » [53]. Les éléments s'en trouvent d'abord dans la Grande Notice d'Irénée (*Adv. haer.*, I, 2 et suiv.). Nous y lisons que Sophia, le dernier des éons du Plérôme, risquant de se dissoudre par sa passion pour le Père, celui-ci émet un nouvel éon, Horos (limite), c'est-à-dire une puissance qui consolide (ἐστηρίχθαι) l'ensemble des éons et les garde hors de la grandeur inexprimable du Père » (I, 2, 2). Or cette puissance s'appelle aussi Croix (σταυρός), Rédempteur (λυτρωτής), Moissonneur (καρπιστής) [54], Guide vers le retour (μεταγωγεύς) » (I, 2, 4) [55].

Un peu plus loin, Irénée explique comment les gnostiques montrent, au sujet de cette puissance, qu'elle a deux opérations, consolider (ἑδραστική) et séparer (μεριστική) : « Selon qu'elle consolide et soutient, elle s'appelle Croix ; selon qu'elle sépare et délimite, Limite. Le Sauveur a manifesté ainsi ses opérations. Et d'abord celle qui consolide, quand il dit : Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas ne peut être mon disciple (*Lc.*, 14, 27) et : Prends la croix, suis-moi ; puis celle qui délimite, quand il dit : Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Et ils disent que Jean a indiqué la même chose quand il dit : Le van est dans sa main. Ils disent aussi que Paul parle de cette croix quand il dit : La parole de la croix est folie pour ceux qui périssent, et puissance (δύναμις) de Dieu pour les sauvés, et qu'il parle de la croix du Christ, par qui je suis crucifié pour le monde et le monde pour moi (*Gal.*, 6, 14) » (*Adv. haer.*, I, 3, 5).

Je n'ai pas ici à développer la signification de cette doctrine gnostique. Ceci a été bien fait par F. M. Sagnard et A. Orbe [56]. On notera que la même doctrine se retrouve dans les *Extraits de Théodote*. « Ceux qui possèdent le Nom ne sont pas arrêtés par la Limite et la Croix et empêchés d'entrer dans le Plérôme » (22 ; *SC* 103). Et plus loin : « La croix est le signe (σημεῖον) de la limite

[53] F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, p. 253.

[54] Voir sur le mot C. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis* (*TU*, 37, 3), Berlin-Leipzig, 1911, p. 86-87.

[55] Sur l'ensemble de ces noms, voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 102-105 ; A. ORBE, *op. cit.*, p. 167.

[56] F.M. SAGNARD, *op. cit.*, p. 244-255 ; A. ORBE, *op. cit.*, p. 160-213.

du Plérôme. Car elle sépare les fidèles des infidèles, comme la Limite sépare le monde d'avec le Plérôme» (42; *SC*, 149) [57]. Ainsi la Croix-Limite se présente à la fois comme séparation du Plérôme et du Kénôme et comme séparation des fidèles et des infidèles [58].

Les *Actes de Jean* présentent un texte sur la croix qui rejoint les textes valentiniens. Il s'agit d'une croix lumineuse plantée en terre, ce qui rappelle la croix glorieuse. Cette croix porte des noms divers, qui manifestent les diverses puissances du Christ. Elle est «la limite de séparation (διορισμός) de toutes choses» (98; Bonnet, 200). Ceci nous ramène en plein gnosticisme. «Elle a tout fixé (διαπηξάμενος) par la Parole» (99; Bonnet, 200). L'expression rappelle la consolidation gnostique. D'ailleurs la doctrine exposée est celle même de la Grande Notice. L'état corrompu du texte interdit d'en tirer autre chose. Le P. Sagnard lui fait dire beaucoup plus qu'il ne contient. Le texte n'apporte aucun élément nouveau, sauf le lien de la croix glorieuse avec la δύναμις de la croix. Il est souligné que la croix de la crucifixion n'est qu'un symbole de la croix réelle (99; Bonnet, 200). Ceci confirme bien que celle-ci est une puissance divine.

Si nous cherchons les éléments de la symbolique de la croix sous-jacents à cette doctrine, nous constatons que nous sommes en présence d'un développement des données que nous relevions tout à l'heure à propos de saint Paul, mais dans une ligne différente, même avant toute déformation gnostique. D'une part, la croix est ce qui sépare; elle est un des noms d'Horos. Or, comme l'a bien vu Schlier [59], ceci l'identifie au φραγμός, à la muraille qui sépare le monde d'en-haut du monde d'en-bas. Mais de toutes manières, nous sommes à l'opposé du thème paulinien, où la croix est ce qui unit et non ce qui sépare.

Pouvons-nous préciser davantage l'origine de ce thème de la Croix-Limite? Il ne semble pas que l'on doive avec Harvey et Schlier évoquer l'image d'un pieu dressé ou d'une palissade. Aussi bien le symbolisme serait décevant. Le P. Sagnard [60], après Bousset [61], me paraît avoir raison ici, quand il évoque à propos du

[57] Voir aussi HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 31, 5.

[58] J. CARCOPINO a proposé de reconnaître dans une peinture du tombeau du Viale Manzoni cette croix gnostique qui sépare le Plérôme du Kénôme (*De Pythagore aux Apôtres*, p. 93-94 et 113-118).

[59] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 25-28.

[60] F.M. SAGNARD, *op. cit.*, p. 245-246 et 252.

[61] W. BOUSSET, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, dans *ZNW*, 14 (1913), p. 273-285.

Stauros gnostique le X platonicien du *Timée* et qu'il y voit une grande croix de lumière tracée sur le ciel. En effet, pour Platon, le X cosmique est constitué par le croisement de l'écliptique, lié aux sphères des planètes, et de l'équateur, lié à la sphère des fixes. Cette croix marque donc la limite entre le monde planétaire et le ciel des étoiles. Or, on sait que pour les gnostiques le monde planétaire ou hebdomade est la sphère du Démiurge, étranger au plérôme. On comprend donc que la croix soit ainsi ce qui sépare le monde inférieur du monde d'en-haut. La référence au texte du *Timée* apparaît donc de beaucoup la meilleure explication de la définition de la croix comme limite.

Mais sommes-nous autorisés à faire appel à ce rapprochement? En effet, les textes gnostiques ne font pas allusion au X platonicien. Mais nous savons d'autre part que celui-ci était au second siècle assimilé à la Croix du Christ. Et cela, par des auteurs de la Grande Église. Nous lisons en effet dans la *Démonstration* d'Irénée: «Il a tracé ce signe de la croix sur toutes choses» (34). Cette expression est une citation à peine modifiée du *Timée* de Platon (36 B-C), où Justin avait vu une préfiguration de la croix: «Platon, dans le Timée, parlant d'après les principes naturels du Fils de Dieu, s'exprime ainsi: Il l'a tracé en X sur l'univers» (*I Apol.*, LX, 1). Justin explique ensuite que Platon a emprunté ce symbolisme à l'épisode du serpent d'airain et continue: «Platon lut ce récit sans bien le comprendre. Il ne vit pas que ce signe était une croix. Il crut que c'était un X et il dit qu'après Dieu, le premier principe, la seconde puissance était tracée en X sur l'univers» (LX, 5).

Un autre trait du texte du *Timée* permet d'ailleurs une conclusion plus décisive encore. Platon explique en effet que la sphère des fixes a pour fonction de freiner (πεδᾶν) le mouvement des planètes. Or, dans le *Martyre d'André*, nous avons un éloge de la Croix où nous lisons: «O croix qui freines (πεδήσας) la sphère mobile du monde» (14; Bonnet, 55). Il est impossible de ne pas reconnaître ici une allusion au passage du *Timée*. Aussi bien, nous en avons la certitude grâce à un passage d'Hippolyte sur les disciples de Marc: «Le huitième ciel a été superposé à la sphère planétaire pour freiner son mouvement rapide... Aussi est-il l'image de Horos» (*Elench.* VI, 53; *GCS*, 188. Voir aussi IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 17, 1). Ici, explicitement, le Stauros-Horos gnostique est identifié au X platonicien. Ni le P. Sagnard, ni le P. Orbe n'ont indiqué ce texte décisif.

De ceci nous pouvons tirer une conclusion, en ce qui concerne le thème de la Croix comme Limite. Il est le développement gnostique d'un thème qui existait dans la Grande Église, celui du X platonicien comme symbole de la croix. Mais les chrétiens y voyaient l'expression de l'unification de toutes choses par la croix. Celle-ci constituait comme la forme de la création tout entière et marquait donc la présence du Verbe en toutes choses. Les gnostiques ont détourné cette image dans le sens de leur dualisme radical. Nous avons donc ici encore une exemple de la transposition gnostique d'un thème antérieur. Reste une autre question. Ce thème lui-même n'est-il pas hellénistique ? Et, s'il l'est, de quel droit le faire figurer ici ? Nous y répondrons tout à l'heure [62].

Mais nous devons parler d'abord de l'autre fonction de la croix, celle de consolider. Nous voyons apparaître ici un symbolisme nouveau, où la croix est considérée comme un pilier qui supporte le monde d'en-haut. Or, l'image se retrouve chez des auteurs orthodoxes du second siècle. Ainsi, l'*Homélie pascale* de Méliton de Sardes marque un contraste entre le rôle cosmique du Verbe et le Christ crucifié : « Celui qui a suspendu la terre est suspendu ; celui qui fixa les cieux est fixé ; celui qui consolida (στηρίξας) l'univers est tenu solidement sur le bois » (96 ; Campbell-Bonner, 157 ; Perler, *SC*, 123, 116). Le verbe στηρίζω, qui se trouvait chez les Valentiniens, reparaît ici.

Ceci est encore plus net dans l'*Homélie pascale* inspirée d'Hippolyte et publiée par Nautin : « (La croix) est l'échelle de Jacob et le chemin des anges, au sommet duquel le Seigneur est vraiment appuyé. Cet arbre aux dimensions célestes s'est élevé de la terre aux cieux, se fixant (στηρίξας), plante éternelle, au milieu du ciel et de la terre, soutien (ἕδρασμα) de toutes choses, appui (στήριγμα) de l'univers, support (ἔρεισμα) de toute la terre habitée, joint du monde, tenant assemblée la variété de la nature humaine, et cloué par les chevilles invisibles de l'Esprit, afin qu'ajusté au divin il n'en soit plus détaché. Touchant par son faîte le sommet des cieux, affermissant (στηρίζων) la terre par ses pieds et étreignant de tous côtés par ses mains immenses l'esprit nombreux de l'air entre ciel et terre, il était tout entier en tout et partout » (51 ; *SC* 27, 177-179).

Les *Actes d'André*, qui sont un ouvrage orthodoxe, développent le thème de la croix cosmique dans la ligne d'Irénée et d'Hippolyte,

---

62 Notons déjà dans un exposé catéchétique ce mot de CLÉMENT D'ALEXANDRIE : « Ayons comme limite (ὅρος) la croix (σταυρός) du Seigneur » (*Paed.*, III, 12 ; *GCS*, 283, 8).

c'est-à-dire en soulignant le symbolisme des quatre dimensions et celui du pilier cosmique, l'unification et la consolidation. Les *Actes d'André* présentent le thème dans leurs diverses recensions. Ainsi dans le *Martyre d'André:* «Je connais ton mystère, (ô croix), pour lequel tu as été dressée. En effet, tu as été dressée dans le monde, afin d'affermir (στηρίξῃς) ce qui est instable. Une part de toi s'élève dans les cieux afin de désigner le Verbe d'en-haut; une autre part se déploie à droite et à gauche, afin de mettre en déroute la puissance redoutable de l'adversaire et de rassembler le monde dans l'unité; et une part de toi est plantée dans la terre, afin que tu réunisses les choses qui sont sur la terre et celles qui sont dans les enfers aux choses célestes» (14; Bonnet, 54-55).

On remarque la grande parenté de ce texte et de celui d'Hippolyte. Elle apparaît davantage encore dans la comparaison de la croix à un arbre: «O croix, machine de salut du Très-Haut. O croix, trophée de la victoire du Christ sur ses ennemis. O croix, plantée sur la terre et qui portes ton fruit dans les cieux. O nom de la croix, réalité remplie de toutes choses. Salut, ô croix, qui modères (πεδήσας) la sphère mobile du monde. Salut, forme (μορφή) de l'intelligence qui a informé (la terre?) informe... Salut, ô croix qui as été le vêtement du Seigneur et qui as porté le larron comme un fruit» (14; Bonnet, 55). Nous retrouvons ici à la fois le thème du μηχάνημα d'Ignace d'Antioche, celui du τρόπαιον de Justin, celui de l'arbre d'Hippolyte, celui du frein enfin.

Reste à nous demander comment expliquer l'équivalence Stauros-Stérigma. On notera d'abord qu'elle fait allusion sans doute à une fausse étymologie, qui rattache les deux mots à la même racine. Mais peut-on assigner avec précision le contexte où se situe le verbe στηρίζειν? Il est intéressant de noter, avec Orbe, qu'il apparaît dans *I Clément:* «(Le Créateur) a affermi (ἐστήρισεν) les cieux par sa souveraine puissance et les a disposés (διεκόσμησε) par son incompréhensible sagesse; il a séparé (διεχώρισε) la terre de l'eau qui l'entoure» (XXXIII, 3). On remarquera sur ce texte deux choses. La première est que le verbe στηρίζειν est mis en relation avec l'action créatrice de Dieu. Or, nous avons plusieurs fois noté que l'action de la croix était présentée comme la reprise par le Verbe de son action dans la création [63]. Ceci nous ramène à l'importance, à l'époque, de la spéculation sur la *Genèse.*

[63] Le mot est chez IGNACE D'ANTIOCHE pour indiquer la confirmation par l'Esprit-Saint (*Philad.*, Prol.; *SC*, 140; *Eph.*, XII, 1; *SC*, 80). Voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 87.

La seconde remarque est que le texte rapproche dans l'action créatrice le thème de la consolidation et celui de la séparation (διεχώρισεν). Or, nous savons que, pour le Nouveau Testament, c'est un des traits caractéristiques du Logos que d'être celui qui divise. Le thème se trouve en particulier dans *Hebr.*, 4, 12 et dans *Apoc.*, 19, 15. Nous avons vu d'autre part que, dans nos textes, le Logos est identifié à la Croix. Ceci nous amène à penser qu'il y a eu une symbolique de la Croix comme divisant et discernant, qui aurait appartenu à la tradition judéo-chrétienne commune. Ainsi, cet aspect aussi de la symbolique de la croix relèverait du judéo-christianisme. Justin l'aurait assimilée à celle du X platonicien. Et les gnostiques auraient interprété la séparation dans le sens de leur dualisme. Les diverses fonctions que les gnostiques attribuent à la croix reposeraient finalement sur des symbolismes judéo-chrétiens de la Grande Église.

Cette symbolique de la croix issue du judéo-christianisme se perpétuera. Les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem donnent une grande place à la croix, peut-être en relation avec l'invention de celle-ci par l'impératrice Hélène. On y trouve des éléments de spéculation dans la ligne d'Irénée : « Il a étendu les mains sur la croix, pour saisir les extrémités de la terre. En effet, le Golgotha est le milieu de la terre... Il a étendu des mains d'homme, lui qui a affermi le ciel par ses mains spirituelles » (XIII, 28 ; *PG*, XXXIII, 805 B). Deux traits irénéens se retrouvent ici : d'une part, l'extension des mains vise les extrémités de la terre et non les puissances de l'air ; par ailleurs, on remarque le parallèle entre l'action cosmique du Verbe créateur et l'extension du Christ sur la croix, qui était un thème des *Sermones de cruce*, comme l'atteste le texte de Méliton que nous avons cité.

Athanase, par contre, joint le thème de l'union des deux peuples et celui du combat contre les puissances de l'air dans sa symbolique de la croix : « Si la mort du Sauveur est une rédemption pour tous et que cette mort renverse le mur de séparation (φραγμός) et appelle les Gentils, comment nous aurait-il appelés, s'il n'avait pas été crucifié ? Car ce n'est que sur la croix qu'on meurt les mains étendues. Aussi convenait-il que le Seigneur subît cette mort et étendît les mains : de l'une il attirerait le peuple ancien et de l'autre les Gentils, et il les réunirait tous deux en lui. Il l'a dit lui-même en faisant entendre par quelle mort il rachèterait tous les hommes : Quand j'aurai été élevé, je les attirerai tous à moi (*Jo.*, 12, 32). De plus, si l'ennemi du genre humain, le diable, tombé du ciel, erre dans les régions inférieures de

l'air... et si le Seigneur est venu abattre le diable,... par quelle autre mort cela devait-il se faire que par celle qui arrive dans les airs, je veux dire la croix ?» (*De Inc.*, 25, 3-5 ; *SC* 18, 254-255 ; nouvelle éd., *SC* 199, p. 356-358) [64].

Mais le texte le plus remarquable est sans doute celui de Grégoire de Nysse, qui rassemble plusieurs des thèmes que nous avons rencontrés jusqu'ici. Grégoire déclare d'abord qu'« il est impossible d'exposer toutes les significations que contient la croix» (*Or. Res.*, I ; éd. Gebhardt, *GNO* IX, 1, p. 298-299). Il redit après Athanase que la mort sur la croix avait une raison cachée. Cette raison, il la demande à *Eph.*, 3, 18 : «Paul sait en effet que la croix, partagée en quatre branches à partir de la jointure centrale, signifie la puissance (δύναμις) et la providence omniprésentes de celui qui apparaît sur elle, et c'est pourquoi il désigne chaque branche d'un nom particulier» (p. 300). Ici l'idée de puissance et celle d'universalité sont étroitement liées, comme chez Irénée.

Grégoire alors décrit les quatre dimensions. «Il appelle profondeur la branche qui descend à partir du centre, hauteur celle qui monte, longueur et largeur celles qui s'étendent transversalement de chaque côté de la jointure, en sorte que ce qui est d'un côté du centre est appelé longueur et ce qui est de l'autre largeur» (p. 300). Cette longue explication montre que le texte de Paul sur les dimensions du mystère de l'amour de Dieu est ramené au schéma classique de la croix. Or, «ceci signifie qu'il n'y a rien qui ne soit sous l'emprise de la puissance divine, ni ce qui est au-dessus du ciel, ni ce qui est sous la terre, ni ce qui s'étend de toute part transversalement jusqu'aux extrémités de l'être» (p. 300). Ceci est le schéma irénéen.

Le symbolisme de la croix apparaît ici comme désignant avant tout la providence universelle du Logos. Ceci se montre mieux encore dans la suite où Grégoire s'exprime dans un langage stoïcien : la croix est «comme le lien (σύνδεσμος) de l'univers» ; «elle pénètre (ἥκων) toutes choses» (p. 301). Se référant à *Phil.*, 2, 10, Grégoire montre dans la partie supérieure de la croix «la part super-céleste» ; dans la partie médiane, le monde ; dans la partie inférieure, les *inferna* (p. 302). Ainsi la forme de la croix désigne «celui en qui tout subsiste» (*Col.*, 1, 17), «celui qui préexiste à tout ce qui est sous son emprise», «celui dont la puissance conserve (συντηρητική) tous les êtres» (p. 303). «La croix devient théolo-

---

[64] Voir J. DANIÉLOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine*, dans *Antonius magnus eremita*, *Stud. Anselm.*, 38, p. 136-138.

gienne (θεολόγος) pour ceux qui ont un regard pénétrant, proclamant par sa forme la puissance souveraine de celui qui apparaît sur elle et qui est tout en tous» (p. 303). La croix est ainsi le signe de la divinité du Verbe.

* * *

Ainsi nous apparaît dans sa riche diversité la théologie de la croix dans le judéo-christianisme. D'une part, celle-ci est considérée comme le signe de la victoire du Christ. C'est une croix de gloire. Elle est comme un être vivant, qui accompagne le Christ dans ses œuvres de puissance, aux enfers, à la Parousie. Certains textes l'identifient au Christ lui-même. Les *Testimonia* de l'Ancien Testament montrent la croix préfigurée dans de multiples symboles qui détaillent les diverses formes de son efficacité. Elle est l'instrument par lequel le Verbe incarné accomplit ses œuvres de salut. Enfin, sa forme suggère un symbolisme cosmique, où elle exprime l'universalité de l'action rédemptrice, à la fois comme unifiant toutes choses, comme donnant consistance à la nouvelle création, comme discernant ce qui appartient au Christ et ce qui lui est étranger.

Cette théologie de la croix apparaît aussi comme puisée aux diverses sources du judéo-christianisme. Comme croix lumineuse, elle est dans la continuation de l'apocalyptique. Elle rappelle l'étoile des Mages et le feu sur le Jourdain avec lesquels elle est parfois identifiée [65]. Comme δύναμις du Christ, elle se rattache aux recueils de *Testimonia*, dont elle constitue un des dossiers privilégiés. La théologie de la croix apparaît ici comme spéculation sur les *Testimonia*. Enfin, comme croix cosmique, elle a les attributs qui sont ceux du Dieu créateur, consolidation, distinction, unification. Elle rejoint les fonctions du Logos dans la théologie de Philon [66]. Elle apparaît ici dans la ligne des spéculations ésotériques sur la *Genèse*, dont nous avons déjà plusieurs fois constaté l'importance dans la théologie judéo-chrétienne.

[65] C. M. EDSMAN, *op. cit.*, p. 166 et suiv.

[66] PHILON d'ALEXANDRIE, *Heres*, 235 (distinction); *Plant.*, 8 (ἔρεισμα τῶν ὅλων); *Fug.*, 112 (δεσμός); *Somn.*, I, 158 (στήριγμα καὶ ἔρεισμα).

CHAPITRE X

# L'ÉGLISE

Un des caractères les plus remarquables de la théologie judéo-chrétienne est la place qu'y occupe la doctrine de l'Église. On aurait pu croire qu'à une époque où celle-ci était encore en formation, la réflexion à son sujet ait été peu développée. C'est le contraire que nous montrent les faits. Très tôt, l'Église apparaît consciente de son existence en tant qu'entité théologique. Il semble même que cette place soit beaucoup plus grande que ce qu'elle sera dans la théologie patristique et médiévale. On verra cette dernière transporter sur la mariologie une part de l'attention d'abord portée à l'ecclésiologie. C'est notre temps qui se trouve reprendre le dessein de la théologie archaïque et chercher à en développer les thèmes.

Ceci est moins étonnant, si l'on se souvient de la place capitale que tenait déjà dans la pensée biblique le peuple de Dieu en tant que réalité théologique. Les prophètes, en particulier, avaient construit toute une théologie d'Israël, comme épouse de Yahweh, comme vigne du Seigneur, comme cité du Très-Haut. L'apocalyptique avait enrichi ces symboles. Pour le *IV^e^ Esdras*, Israël est «un lis», «une colombe», «une brebis» (V, 23-27). Par ailleurs, les manuscrits de Qumrân nous ont montré comment la communauté essénienne avait conscience de sa signification eschatologique. Elle est «une plante éternelle» (*DSD*, VIII, 5); «un sanctuaire pour Israël» (VIII, 5; IX, 6). Ces expressions se retrouveront pour désigner l'Église dans le judéo-christianisme. L'Église est «la plantation qu'ont plantée les douze apôtres du Bien-Aimé» (*Asc. Is.*, IV, 3) [1]. Et l'*Épître aux Éphésiens* montre en elle le sanctuaire «établi sur le fondement des apôtres et des prophètes» (2, 20).

Tout ceci donnait les éléments d'une théologie biblique de l'Église, que nous trouvons dès les origines et qui persisteront dans toute la tradition. L'Église sera «la nouvelle Jérusalem», «la vigne véritable», «la colombe parfaite», «l'unique maison». Mais ceci

[1] Voir aussi *Od. Salom.*, XXXVIII, 17-18.

n'est pas spécifique de la spéculation judéo-chrétienne. Ce qui nous retiendra ici est un trait plus particulier. Plusieurs textes archaïques nous parlent de l'Église comme réalité préexistante [2]. Hermas dit d'elle : « Elle a été créée la première, avant toute chose... C'est pour elle que le monde a été formé » (*Vis.*, II, 4, 1). *II Clem.* parle à son tour de « la première Église spirituelle, qui a été créée avant le soleil et la lune » (XIV, 1). On a parlé à propos de ces textes de spéculations gnostiques [3]. Ceci est faux, au sens d'influences hellénistiques ou dualistes. Mais il s'agit effectivement de spéculations qui se rattachent à la gnose juive, c'est-à-dire à l'apocalyptique et à ses conceptions [4]. Nous sommes donc bien en présence de la théologie judéo-chrétienne au sens rigoureux que nous donnons au mot, c'est-à-dire d'une théologie qui emprunte ses catégories à la pensée juive contemporaine.

## LA FEMME ÂGÉE

Une première ligne théologique est celle que nous trouvons dans Hermas. Elle se rattache directement, nous le verrons, à l'apocalyptique juive palestinienne. Nous noterons d'abord que, pour Hermas, Dieu a créé tous les êtres « en vue de l'Église » (*Vis.*, I, 1, 6). Ceci est déjà une attestation de la préexistence de l'Église dans la pensée divine. Plus encore, c'est une idée chère à l'apocalyptique juive que tout a été créé en vue d'Israël. Ainsi dans le *IV^e^ Esdras*, Dieu dit : « C'est à cause d'Israël que je créai le monde » (VII, 11). Plusieurs traits déjà ici sont notables. L'Église est le terme de la création, à quoi tout le reste est subordonné. Elle a donc préexisté dans la pensée divine. C'est l'idée que nous trouvons chez Paul : « Le mystère caché en Dieu, le créateur de toutes choses, depuis le commencement » est manifesté dans l'Église (*Eph.*, 3, 9-10). Ignace d'Antioche parle de l'Église « prédestinée avant les siècles (αἰώνων) à être en tous temps » (*Eph.*, Inscript.) [5]. Enfin, l'Église est mise en connexion avec le récit de la création.

---

[2] Voir J. BEUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, dans *Wiss. und Wahr.*, 9 (1942), p. 13-22.

[3] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 66-68.

[4] Ceci est déjà vrai de Paul. Voir L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 276-282.

[5] Voir H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 82-88.

Cette Église, considérée comme la première des créatures, va apparaître à Hermas sous plusieurs aspects. Le premier est celui d'une femme âgée. Cette femme lui apparaît d'abord sans que son identité soit révélée (*Vis.*, I, 2, 2 ; II, 4, 1). Mais cette identité est révélée par un ange : « La femme âgée..., lui demande celui-ci, qui est-elle à ton avis ? — La Sibylle, répondis-je. — Tu te trompes, répondit-il, ce n'est pas elle. — Qui est-elle donc ? — L'Église. — Pourquoi est-elle âgée ?, lui demandai-je. — Parce que, me répondit-il, elle a été créée la première, avant toute chose ; voilà pourquoi elle est âgée ; c'est pour elle que le monde a été formé » (*Vis.*, II, 4, 1). Nous remarquerons le lien de ce passage avec ceux que nous avons étudiés auparavant, lien que souligne la dernière phrase.

Mais l'image sous laquelle apparaît l'Église précise beaucoup la pensée. Si l'Église apparaît comme une femme âgée, c'est qu'elle a été créée la première (πρώτη ἐκτίσθη). Il semble au premier abord que l'affirmation dépasse une simple préexistence intentionnelle et attribue à l'Église une existence réelle antérieure à celle du reste de la création. En effet, l'expression « créés les premiers » est appliquée par Hermas aux six archanges (*Vis.*, III, 4, 1 ; *Sim.*, V, 5, 3). Mais une telle distinction est étrangère au réalisme sémitique. Comme dans le cas du Fils de l'homme, il s'agit d'une réalité eschatologique, mais présente dès l'origine dans le dessein de Dieu [6]. On notera aussi que l'Église et les Anges sont rapprochés par Hermas, comme instruments de révélation de l'Esprit (*Sim.*, IX, 1, 1-3). Nous remarquerons par ailleurs le lien de l'Église et du thème de création. Le milieu littéraire de toutes ces expressions apparaît bien celui du récit de la création.

Mais à l'image de la femme âgée va s'en joindre une seconde, celle de l'édifice. La femme montre à Hermas une grande tour en construction. Celui-ci lui en demande la signification. La femme répond : « La tour que tu vois construire, c'est moi, l'Église, moi qui te suis apparue tout à l'heure et précédemment... La tour est construite sur l'eau, parce que votre vie a été et sera sauvée par l'eau. Elle a pour fondement (τεθεμελίωται) la parole (ῥῆμα) du Nom tout-puissant et glorieux, et pour soutien la force invisible (δύναμις ἀόρατος) du Maître... Les six jeunes hommes qui travail-

[6] Sur ces diverses formes de préexistence voir : N.-A. DAHL, *Christ, Creation and the Church*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology (Studies in honour of C. H. Dodd)*, p. 425-431.

lent à la construction... sont les saints anges de Dieu créés les premiers. C'est à eux que Dieu a confié toutes ses créatures» (*Vis.*, III, 3, 3-4, 1). Le contexte reste celui de la création. Nous retrouvons les six anges chargés de l'administration de celle-ci. Mais il y a plus important. La tour est fondée sur la Parole et construite sur l'eau. Quand Hermas en demande la raison, la femme répond qu'elle lui a été donnée précédemment. Or ceci se réfère à la *Vision I*, où nous lisons: «Le Dieu des armées qui par sa force invisible (δύναμις ἀόρατος)... a créé le monde,... dont la parole (ῥῆμα) toute-puissante a fixé le ciel et assis les fondements (θεμελιώσας) de la terre sur les eaux, a, par une sagesse et une providence particulières, créé sa sainte Église et l'a aussi bénie» (3, 4).

Il est donc certain que les deux traits mystérieux de l'Église, fondée sur la Parole et construite sur l'eau, doivent s'expliquer à partir du récit de la création. Le texte repose sur une analogie entre les eaux primordiales et les eaux baptismales d'une part, la parole créatrice et le Verbe incarné de l'autre. Nous avons donc ici le premier exemple du rapprochement explicite des eaux de la création et de celles de la régénération, auquel la typologie baptismale donnera ultérieurement une si grande place, à partir en particulier de Tertullien (*De bapt.*, III, 1-2; *SC*, 67). Il est d'ailleurs possible que cette analogie soit déjà à l'arrière-plan de *Jo.*, 3, 5.

Tout ceci nous laisse dans le même contexte que celui que nous avons trouvé jusqu'ici. Le seul trait nouveau est le remplacement de l'image de la femme âgée par celle de la tour. On remarquera qu'il ne s'agit pas de la construction d'une ville ou d'un Temple, mais d'une tour. Il n'est pas impossible que l'image se réfère elle aussi à un contexte de création, la terre étant considérée comme un édifice en forme de pyramide qui est construit au-dessus des eaux inférieures. Cette image de la tour ou de la montagne cosmique est familière à la mentalité sémitique. Les *zikkuroth* babyloniennes l'attestent. Et les *Hymnes* d'Éphrem nous montrent plus tard la terre comme la montagne paradisiaque (I, 4-5).

Si nous rassemblons les éléments de cette vision de l'Église, ils se ramènent à trois: comparaison de l'Église à une femme et à une tour, préexistence de l'Église au reste de la création, relation de cette symbolique et du récit de la *Genèse*. Or ces éléments, pouvons-nous en dégager le contexte? Pour le premier, il rappelle évidemment deux textes importants de la littérature apocalyptique la plus proche d'Hermas, où nous rencontrons le même rapprochement de l'image de la femme et de celle d'une construction. L'un

est une vision du *IV<sup>e</sup> Esdras*. Dans un cadre très voisin de celui du *Pasteur*, Esdras, « levant les yeux, voit une femme à sa droite » (IX, 37). Cette femme est âgée (IX, 43). Elle représente Sion (X, 44). Or nous lisons plus bas : « Et je ne vis plus une femme, mais une ville bâtie sur des fondements imposants » (X, 26).

Le second texte est l'*Apocalypse* johannique. Nous retrouvons ici à la fois la femme, la ville et le contexte de la création : « Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, une Jérusalem nouvelle, vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son époux » (21, 1-2). On pourrait objecter qu'ici il ne s'agit pas d'une femme âgée. L'essentiel subsisterait cependant, car l'image reste celle d'une femme. Toutefois, Hermas présente aussi l'Église dans une symbolique plus proche de celle de l'*Apocalypse*. Déjà un premier passage note que la femme apparaît d'abord « comme très âgée », puis « avec le visage plus jeune », enfin « extrêmement jeune » (*Vis.*, III, 10, 3-5). Mais surtout un autre passage la présente comme une épousée : « Je vis venir à moi une vierge, parée comme (l'épouse) qui sort de la chambre nuptiale, toute vêtue de blanc,... la tête couverte jusqu'au front d'une mitre. Elle avait les cheveux blancs. D'après mes visions précédentes, je la reconnus pour l'Église » (*Vis.*, IV, 2, 1-2). Dans cette vision, Hermas combine l'antiquité de l'Église, marquée par les cheveux blancs, et son caractère de jeune épouse, qui rappelle l'*Apocalypse* de Jean.

Le second caractère de cette ecclésiologie est l'affirmation de la préexistence de l'Église : elle est la première des créatures. Cette affirmation est la plus importante de toutes. Elle constitue le trait caractéristique de la théologie que nous étudions. Elle est commune à Hermas et au Pseudo-Clément. Mais elle tient une place éminente dans le gnosticisme, où *Ecclesia* est un des éons du Plérôme. Le *Traité des Trois natures*, retrouvé à Nag Hammadi, parle de l'Église « qui existe avant les éons » [7] ; Théodote, de « l'Église élue avant que ne fussent jetés les fondements du monde » [8]. Nous aurons à revenir sur ces textes gnostiques. Mais dès maintenant, la question qui se pose est de savoir dans quel contexte de pensée situer cette conception. On y voit souvent une doctrine gnostique, qui aurait été adoptée par les premiers théologiens chrétiens — et en particu-

[7] H.-C. PUECH, G. QUISPEL, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, dans *VC*, 9 (1955), p. 96.

[8] CLÉM. ALEX., *Extraits de Théodote*, 41, 2 ; *SC*, 147. Voir aussi *Sophia J.-C.*, 110, 5-10 ; TILL, *TU*, 60, Berlin, 1955, p. 261.

lier par Paul [9]. Mais nous n'avons pas de raison de supposer d'influences gnostiques chez Hermas. Le contexte de pensée est celui du judaïsme palestinien. Trouvons-nous dans celui-ci des analogies avec l'idée de l'Église préexistante ?

Effectivement, cette idée se trouve très voisine d'une des conceptions essentielles de l'apocalyptique, celle de la préexistence cachée auprès de Dieu des réalités eschatologiques. Un des cas les plus importants est celui de la figure du « Fils de l'homme » dans *Daniel* et dans *I Hénoch*, qui est une figure eschatologique et dont *I Hénoch* dit : « Avant que le soleil et les signes (du zodiaque) fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son Nom fut nommé devant le Seigneur des Esprits » (XLVIII, 3). Il en est de même pour l'Église. L'*Apocalypse* de Jean nous montrait la Jérusalem nouvelle « descendant du ciel, d'auprès de Dieu ». La même représentation semble bien impliquée dans le passage de *I Hénoch* où l'on voit le Seigneur des brebis, après avoir replié la vieille maison, qui est la première Jérusalem, « apporter une nouvelle maison, plus grande et plus haute que la première » (XC, 29). Plus explicitement encore, *II Baruch* parle de la construction qui fut préparée à l'avance, dès le temps où Dieu méditait de faire le paradis, et qui fut montrée à Adam avant son péché, mais lui fut dérobée, comme le paradis, quand il eut péché ; et maintenant elle est conservée près de Dieu, comme le paradis (IV, 3-7).

Ainsi la cité sainte, comme le paradis, fait partie des réalités créées les premières, mais que Dieu tient réservées auprès de lui. Tel était précisément le cas du paradis dans *I Hénoch*. L'arbre de vie, qui est auprès de la montagne paradisiaque, « aucun être de chair n'a le pouvoir d'y toucher avant le grand jugement... Alors, il sera donné aux justes et aux saints... Alors j'ai béni le Dieu de gloire, le roi éternel, parce qu'il avait préparé de pareilles récompenses aux hommes justes et créé de telles choses... » (XXV, 4-7). Ainsi le Fils de l'homme, le paradis, la cité sainte font partie d'un ensemble de réalités créées les premières. La tradition juive en conservera le souvenir : « Sept choses ont été créées avant la création du monde : la Loi, la Pénitence, le Paradis, l'Enfer, le Trône de gloire, le Sanctuaire et le Nom du Messie » (*B. Pesakhim*, 53 a). La préexistence du sanctuaire apparaît donc bien un thème apocalyptique juif que l'apocalyptique chrétienne applique à l'Église. Mais il faut mentionner à côté d'elle l'*Épître aux Hébreux*, où il

[9] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 60-75.

est question de «la Jérusalem céleste, de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux» (12, 22-23). Il semble bien qu'il s'agisse ici des élus, inscrits sur les tablettes célestes, c'est-à-dire prédestinés dans le dessein de Dieu. Par ailleurs, l'idée de la préexistence en Dieu de la communauté eschatologique apparaît dans *I Hénoch*. Dans le judéo-christianisme proprement dit, on peut mentionner le texte très archaïque de l'*Ascension d'Isaïe* parlant de «la descente de l'ange de l'Église chrétienne qui est dans les cieux» (III, 15), descente qui se situe entre la passion et la résurrection. Or, pour l'auteur, l'ange de l'Église est l'Église elle-même, dans sa réalité préexistante, c'est-à-dire que l'image est parallèle à celle de la femme âgée d'Hermas [10].

Ce thème, venu de l'apocalypse juive à l'apocalypse chrétienne, comment l'interpréter? Sommes-nous en présence de la conception gnostique d'un monde supérieur dont le monde d'en-bas est la dégradation? Cette conception paraît radicalement étrangère à l'apocalyptique juive. Pour celle-ci, il s'agit d'une préexistence des réalités eschatologiques, cachées en Dieu avant les temps, mais qui ne seront manifestées qu'à la fin. Telle est la conception de Paul dans *Eph.*, 3, 9-10. Les expressions «gardées», «conservées», qui accompagnent toujours ces réalités, manifestent qu'elles ne sont pas encore accomplies, mais qu'elles subsistent dans le Conseil de Dieu. Seulement, le réalisme de la pensée sémitique désigne ce mode d'existence comme une première création. On peut voir de ceci la preuve dans le fait que les noms des justes font aussi partie pour *I Hénoch* des réalités préexistantes. Or ceci ne signifie évidemment pas une préexistence des âmes au sens platonicien, mais une prédestination au sens paulinien [11].

Ainsi, la théologie de l'Église préexistante relève clairement, dans le *Pasteur*, d'un ensemble de spéculations communes à l'apocalyptique juive et à l'apocalyptique judéo-chrétienne [12]. C'est ultérieurement que ces spéculations ont été reprises dans des perspectives qui leur étaient étrangères. Ceci apparaîtra d'une part dans le gnosticisme, où la conception de l'Église eschatologique préexistante devient celle de l'Éon Ecclesia, l'un des plus importants du Plérôme. Dans une autre ligne, nous rencontrons chez Philon une transposition des thèmes de la gnose juive dans une perspective

[10] Voir aussi *Od. Salom.*, IV, 3.

[11] Voir N.-A. DAHL, *Christ, Creation and the Church*, p. 428-429, qui distingue préexistence, préfiguration et prédestination.

[12] Voir aussi CLÉMENT ALEX., *Strom.*, VII, 17, 107, 3-6.

platonicienne : le paradis est identifié avec la Sagesse préexistante. Il y aurait aussi à déterminer les différentes composantes de la conception origénienne de la préexistence des âmes. Ces diverses conceptions ne nous intéressent pas ici en tant que telles, mais nous aurons à les retrouver dans la mesure où elles nous ont conservé des données empruntées à l'apocalyptique judéo-chrétienne.

Reste toutefois qu'un dernier élément avait attiré notre attention dans les doctrines d'Hermas sur l'Église préexistante : leurs relations avec les récits de la création dans la *Genèse*. Il semble qu'ici nous atteignons une dernière détermination. En effet, les références à l'apocalyptique ne permettaient pas de déterminer totalement le milieu de la pensée d'Hermas. Ces références à la *Genèse* paraissent impliquer un élément de plus, celui d'une exégèse de l'Hexaméron où les éléments du récit de la création ne sont pas interprétés au sens littéral, mais dans un sens caché, et où ils désignent des réalités mystérieuses préexistantes au monde matériel. Des spéculations de ce genre, nous l'avons vu, paraissent supposées dans le monde juif du temps. Elles sont à l'arrière-plan des *Questions sur la Genèse* de Philon, qui cite des interprétations antérieures. Elles ont passé du milieu juif au milieu judéo-chrétien.

Or, dans ce milieu, de telles spéculations intéressent particulièrement l'ecclésiologie. Anastase le Sinaïte, au moment d'interpréter l'Hexaméron au sens d'une prophétie de l'Église future, désire montrer qu'il a des précédents sur lesquels s'appuyer. Et il écrit : « Prenant notre point de départ chez Papias, le célèbre évêque de Hiérapolis, qui fréquenta le disciple bien-aimé, chez Clément, chez Pantène, le prêtre de l'Église d'Alexandrie, chez le très savant Ammonius, antiques exégètes, antérieurs aux premiers conciles, qui ont interprété tout l'Hexaméron du Christ et de l'Église... » (PREUSCHEN, *Antilegomena*, p. 96). On ne saurait être plus explicite. A moins de récuser entièrement le témoignage d'Anastase, nous devons admettre que le milieu asiate des presbytres a connu une exégèse de la création qui interprétait celle-ci comme concernant l'Église. Ceci rappelle étrangement le début du *Pasteur*. Toutefois nous ne possédons pas de textes de Papias confirmant cette exégèse. Mais Anastase cite par ailleurs Pantène, Clément (d'Alexandrie), Ammonius (Sakkas). La tradition alexandrine nous apporte-t-elle une vérification de cette affirmation ?

Nous en avons une attestation remarquable dans les *Textes choisis des prophètes* de Clément d'Alexandrie. Nous avons vu que dans cet ouvrage Clément nous transmettait des traditions remon-

tant aux Presbytres, c'est-à-dire à la communauté palestinienne primitive (*Strom.*, I, 1, 11 ; *GCS*, 9). Ceci est confirmé par Eusèbe de Césarée : « Dans le premier livre des *Stromates*, écrit-il, Clément montre qu'il est lui-même tout proche de la tradition des Apôtres. Il promet aussi dans cet ouvrage de commenter la *Genèse*. Dans son *Traité sur la Pâque*, il confesse qu'il a été contraint de rapporter par écrit les traditions qu'il a reçues des anciens presbytres » (*HE*, VI, 13, 8). La mention des commentaires de la *Genèse* dans ce contexte les met directement en relation avec les traditions des presbytres, c'est-à-dire du milieu apostolique, de la communauté judéo-chrétienne.

Mais surtout, les *Textes choisis* sont précisément constitués en bonne partie de commentaires de la *Genèse*, comme nous l'avons vu. Les cieux et les eaux, mentionnés dans le récit de la création, désignent les puissances pures (I, 1 ; *GCS*, 137). Le ciel et la terre de *Gen.*, 1, 1 signifient les choses terrestres et les choses célestes (III, 1-3 ; 137-138). Le principe (ἀρχή) est le Fils (IV, 1 ; 138). A propos de *Gen.*, 1, 2, il est dit que « c'est par l'eau et l'esprit que se produit la régénération (ἀναγέννησις), comme aussi toute la création (γένεσις) » (VII, 1 ; 138). Les eaux célestes désignent l'Esprit-Saint (VIII, 1 ; 138). Par ailleurs, les anges protoctistes sont nommés à plusieurs reprises (LI, 2 ; 151 ; LVI, 7 ; 153 ; LVII, 1 ; 153).

Les contacts de ce texte et du *Pasteur* sont remarquables sur deux points. D'une part, nous trouvons la typologie baptismale des eaux primordiales, avec allusion à *Jo.*, 3, 5. D'autre part, ce texte est le seul avec le *Pasteur* où soient nommés les protoctistes. Il n'est pas indifférent que ce soit dans un commentaire de l'Hexaméron. Nous nous souvenons en effet que dans le traité pseudo-cyprianique *De centesima sexagesima tricesima*, où nous avons reconnu un matériel judéo-chrétien, la création des six jours signifie celle des six archanges (p. 82, 216-219). Or, dans Hermas, il est question de six protoctistes. Le septième est le Verbe pour Hermas comme pour l'auteur anonyme. Par ailleurs Clément, dans le contexte même où il parle des protoctistes, dit que « les anges sont appelés jours » (LVI, 6 ; 153). La doctrine des protoctistes paraît donc elle aussi se rattacher à une interprétation anagogique de la *Genèse*.

Il est clair d'autre part que Clément ne dépend pas ici d'Hermas. Son interprétation, si elle a des éléments matériels communs, est d'une inspiration toute différente, plus platonicienne et moins eschatologique. Il n'y a aucune raison non plus de supposer qu'Her-

mas dépende de Papias. La seule explication est donc ici l'existence d'une exégèse de la *Genèse* dans la communauté primitive, chez les presbytres, qui soit la source commune de nos auteurs. Cette exégèse se caractérisait par le fait que les épisodes de l'Hexaméron n'étaient pas interprétés de la création du monde matériel, mais de réalités spirituelles préexistantes. Ces réalités sont pour Hermas, dans une perspective eschatologique, l'Église qui préexiste dans la pensée divine. Clément, dans le sens d'un réalisme platonicien, y voit la création spirituelle, angélique, antérieure à celle des hommes.

## L'ÉPOUSE DU CHRIST

La seconde forme sous laquelle se présente à nous le thème de l'Église préexistante est celle que nous trouvons dans *II Clément:* «C'est donc, frères, en faisant la volonté de Dieu notre Père que nous appartiendrons à la première Église (ἡ 'Εκκλησία ἡ πρώτη), la spirituelle, celle qui a été créée avant le soleil et la lune,... l'Église de la vie. Vous n'ignorez pas, je pense, que l'Église vivante (ζῶσα) est le corps du Christ, car l'Écriture dit: Dieu fit l'homme mâle et femelle. Le mâle, c'est le Christ; la femelle, c'est l'Église. Et les livres des prophètes et les apôtres enseignent que l'Église ne date pas d'à présent, mais vient d'en haut (ἄνωθεν). Elle était spirituelle, tout comme notre Jésus, et elle est apparue (ἐφανερώθη) à la fin des temps pour nous sauver» (XIV, 1-2).

Les contacts de ce texte avec ceux que nous avons étudiés précédemment sont évidents. Nous retrouvons en effet l'expression même d'Hermas, qui parlait également de l'Église «qui fut créée la première» (πρώτη ἐκτίσθη). C'est l'Église «protoctiste» qui apparaît donc ici une fois de plus. Et ceci est une première indication qui nous oriente vers le même contexte de l'apocalyptique judéo-chrétienne. Par ailleurs, il est difficile de ne pas reconnaître une influence paulinienne — et plus particulièrement une influence de l'*Épître aux Éphésiens* — dans la conception de l'Église «corps du Christ» et dans la typologie d'Adam et Ève comme figure de l'union du Christ et de l'Église. Enfin, le thème même de l'Église épouse du Christ se trouvait, nous l'avons vu, dans l'*Apocalypse* de Jean et se rattache à l'imagerie nuptiale par laquelle les prophètes avaient décrit l'union de Yahweh et d'Israël. C'est sans doute cette

référence à Paul et à l'Ancien Testament que veut donner l'*Épître*, quand elle parle «des livres des Prophètes et des Apôtres».

Mais il reste qu'il y a ici un élément nouveau, celui de l'union préexistante du Christ et de l'Église [13]. Ce thème mérite une étude particulière. En effet, assez rare chez les orthodoxes, il tient une place éminente dans les doctrines gnostiques. Avons-nous ici un thème judéo-chrétien transposé dans le gnosticisme ou sommes-nous au contraire en présence d'un thème spécifiquement gnostique? Et ceci nous conduit au célèbre problème: y a-t-il à l'origine de ce thème un mythe hellénistique, comme l'a pensé Schlier, à la suite de Reitzenstein? Ou sommes-nous en présence de l'élaboration d'une spéculation judéo-chrétienne d'origine biblique? Telle est la première question que nous aurons à poser.

C'est un fait remarquable que l'importance d'*Ecclesia*, dans la gnose valentinienne, parmi les éons du Plérôme préexistant. Et ce fait singulier ne peut s'expliquer que par des spéculations antérieures sur l'Église préexistante. Comme le matériel utilisé par le valentinisme est judéo-chrétien, ces développements nous permettent d'utiliser la doctrine valentinienne comme un document qui nous renseigne sur la théologie judéo-chrétienne. Les notices d'Irénée et d'Hippolyte attestaient déjà la chose. Les manuscrits du *Codex Jung* la confirment de façon décisive. Ces spéculations ont toutefois des formes diverses [14] que nous devons examiner, car leur détail pourra nous fournir des éléments pour reconstituer la doctrine judéo-chrétienne sous-jacente.

La Grande Notice, qui inaugure l'*Adversus haereses* de saint Irénée, résume vraisemblablement la doctrine de l'école valentinienne occidentale à la fin du second siècle et plus précisément celle de Ptolémée [15]. Dans cette doctrine nous rencontrons la syzygie Anthropos-Ecclesia, qui est la quatrième de l'ogdoade primordiale (ἀρχέγονον) (*Adv. haer.*, I, 1, 1). Mais elle est immédiatement précédée du couple Logos-Zôè. D'autre part, ce sont ces deux couples qui engendrent les vingt-deux éons qui compléteront le

[13] Voir H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 60-75; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 275-287; A. ORBE, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, dans *Est. Ecles.*, 29 (1955), p. 299-344. Je cite cet article dans ce chapitre sous le sigle *op. cit.*

[14] Voir H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, dans *VC*, 9 (1955), p. 94-102.

[15] F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 140-198.

Plérôme. Il semble donc que nous ayons ici un dédoublement d'un couple Christus-Ecclesia [16]. Ceci paraît confirmé d'ailleurs par la notice même, où nous lisons un peu plus loin : « Ils disent que les couples qui sont dans le Plérôme ont été montrés par Paul en un seul. Il dit en effet au sujet du couple terrestre : C'est là un grand mystère, je veux dire relativement au Christ et à l'Église (*Eph.* 5, 32) » (I, 8, 4).

Nous noterons déjà ici plusieurs références précieuses. D'une part, le couple Christ-Église est référé à la doctrine de l'*Épître aux Éphésiens*, qui apparaît ainsi comme une de ses sources. Par ailleurs, il est, à travers celle-ci, rattaché à la typologie d'Adam et Ève. Tout ceci nous indique déjà un contexte judéo-chrétien. En outre, plusieurs expressions rappellent déjà le Pseudo-Clément. Le terme ἀρχέγονον paraît bien être une transposition du « protoctiste » des apocalypses. Et surtout le parallélisme Ecclesia-Zôè a son écho dans *II Clément* où l'Église est appelée Église vivante (ζῶσα) ou Église de la vie (τῆς ζωῆς) [17]. Un groupe de disciples de Ptolémée fait d'Anthropos-Ecclesia la troisième syzygie, et de Logos-Zôè la quatrième (*Adv. Haer.*, I, 12, 3).

La notice d'Irénée sur Marc le Mage montre chez celui-ci la même conception que chez Ptolémée : Anthropos-Ecclesia est la quatrième syzygie de l'ogdoade (I, 14, 5). Toutefois Marc présente deux exégèses curieuses. Dans l'une, il voit dans la scène de l'Annonciation une figure de notre tétrade : Gabriel correspond à Logos, l'Esprit-Saint à Zôè, la Vertu du Très-Haut à Anthropos, la Vierge à Ecclesia (I, 15, 3). Or ces assimilations reposent sur des spéculations judéo-chrétiennes. Nous l'avons vu pour l'identification de l'Église et de l'Esprit, que nous retrouverons. Enfin, le thème de l'Église comme Vierge est fréquent. Il est déjà dans Paul (*II Cor.*, 11, 2). Et une attestation d'Hégésippe montre qu'il est judéo-chrétien (EUSÈBE, *HE*, IV, 22, 4). Le trait curieux est qu'ici la Vierge est la Vierge Marie. Et c'est ainsi le premier exemple de l'identification de Marie à l'Église [18].

L'autre exégèse marcosienne est plus intéressante pour notre propos, puisqu'elle nous ramène à nouveau à l'Hexaméron. Il s'agit du commentaire de *Gen.*, 1, 2 : « Les ténèbres couvraient l'abîme

---

[16] A. ORBE, *op. cit.*, p. 312.

[17] On notera aussi que l'expression « l'Église vient d'En-Haut » (ἄνωθεν) a son équivalent chez Ptolémée qui parle de « l'Église d'En-Haut » (ἄνω) (I, 5, 6).

[18] A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria : Die Einheit Mariens und der Kirche*, 1951, p. 34.

et l'Esprit de Dieu planait sur les eaux». La notice y voit la seconde tétrade (I, 18, 1). Il n'est pas dit si Ecclesia est identifiée à l'Esprit ou aux Eaux primordiales. Les deux interprétations sont possibles et intéressantes. La première rejoindrait l'assimilation de l'Esprit et de l'Église dont nous venons de parler. La seconde rappellerait ce que nous avons rencontré chez Hermas et chez Clément d'Alexandrie. Nous voici une fois de plus, et par une voie différente, ramenés à l'exégèse ecclésiologique de la cosmogonie et donc à la gnose judéo-chrétienne.

Une autre tradition de l'école valentinienne occidentale est celle d'Héracléon. Les Extraits de lui que nous possédons par Origène ne contiennent pas de spéculation sur l'Église préexistante. Nous y rencontrons toutefois l'expression d'«Église spirituelle» (πνευματική) (*Co. Jo.*, XIII, 51, 341 ; *GCS*, p. 279), qui se trouvait dans *II Clément* comme synonyme de l'Église créée la première. C'est donc bien celle-ci que nous pouvons reconnaître aussi ici. Mais cette lacune concernant Héracléon est aujourd'hui comblée, si nous reconnaissons dans le *Traité des Trois Natures* découvert à Nag Hammadi une œuvre de celui-ci. La chose paraît vraisemblable après la démonstration de Puech et de Quispel [19]. En effet, il s'agit d'une gnose valentinienne occidentale. Elle diffère par ailleurs de celle de Ptolémée. L'attribution à Héracléon est donc naturelle. Or, ce texte présente une théologie de l'Église préexistante beaucoup plus proche de celle de *II Clément* que ce que nous avons vu jusqu'ici, parce que l'Église n'apparaît pas comme un éon parmi d'autres, mais comme associée au seul Fils dans la préexistence.

Dans un premier passage, nous lisons en effet ceci: «Non seulement le Fils existe depuis le commencement, mais encore l'Église existe, elle aussi, depuis le commencement» [20]. Et un peu plus loin, il est question de l'«Église qui existe avant les Éons» (p. 58, 30). Comme l'écrivent Puech et Quispel : «Si nous comprenons bien, l'Église serait née depuis toujours, dans la permanence qui n'a ni commencement ni fin,... de l'acte par lequel le Fils se conçoit comme tel,... de l'embrassement qui unit le Fils au Père... De toute façon, il semble bien que la génération de l'Église, comme celle du Fils, soit antérieure à la génération des Éons... et distincte d'elle. Tenue vraisemblablement pour l'Épouse du Fils, cette 'Εκκλησία est, à n'en pas douter, l'Église préexistante, l'Église

[19] H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, *art. cit.*, p. 100-102.

[20] *Traité des Trois Natures*, p. 57, 35, d'après H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, *art. cit.*, p. 94. [Éd. et trad. sous le titre *Tractatus tripartitus* par R. Kasser et alii, 2 vol., Berne, 1973 et 1975. Voir *CPG*, I, n° 1179].

« première » ou « primordiale » que, vers la même époque, l'homélie dite *Seconde Épître de Clément* concevait de son côté comme « spirituelle »,... originaire « d'En-Haut », et « créée avant le soleil et la lune... » [21].

Ainsi le *Traité des Trois Natures* présente une conception de l'Église préexistante très proche de celle de l'*Épître*. Mais il l'introduit dans un schéma nouveau : en mettant sa génération sur le même plan que celle du Fils, il en fait la troisième personne d'une Trinité. « Tout se passe comme si l'auteur du *Traité* avait délibérément remanié un schéma existant et — en conjoignant l'Église avec le Fils, en la haussant ainsi au deuxième rang, immédiatement après le Père — simplifié et modifié dans le sens d'une Triade, ou d'une Trinité, l'Ogdoade du valentinisme classique. D'autre part, lorsqu'il affirme que le Fils et l'Église existent « dès le commencement », c'est-à-dire de toute éternité, il se pourrait qu'il fût très près de concevoir sa Triade sous l'aspect d'une Trinité ontologique » [22].

Ceci nous met en présence d'une nouvelle ligne de considérations. Nous avons déjà noté les relations de l'Église avec le Pneuma, l'Esprit-Saint. Nous avons aussi constaté ses relations avec la Sagesse, Sophia. Nous sommes donc ici en présence d'une conception où l'Église apparaît en relation avec la Troisième Personne de la Trinité. Ceci, dans la perspective d'Héracléon, se réfère à une conception gnostique des Éons qui est étrangère à la Grande Église. Mais il ne fait ici encore que reprendre un schéma de celle-ci. En effet, comme Kretschmar l'a montré, il existe une ligne théologique trinitaire où la Troisième Personne est la Sagesse, plus ou moins identifiée à l'Église [23]. Cette ligne est celle de Théophile d'Antioche. Elle présente un caractère judéo-chrétien certain. Mais ceci correspond à une autre recherche, concernant l'Église et la Sagesse, qui fera l'objet de la dernière partie de ce chapitre.

Des spéculations sur l'Église préexistante, analogues à celles que nous avons rencontrées jusqu'ici dans la gnose valentinienne, se retrouvent dans d'autres sectes gnostiques. Ainsi la notice d'Irénée sur les Ophites montre le Père, identifié au Premier Homme, qui engendre le Fils de l'Homme ou Second Homme. Après lui, il y a l'Esprit, qu'ils appellent la première Femme. S'unissant à celle-ci, le Père et le Fils engendrent un troisième mâle, le Christ, et un débordement de lumière, qui deviendra Sophia. Le Christ, seul vrai fils du Premier et du Second Homme et de la Première

[21] ID., *art. cit.*, p. 97.
[22] ID., *art. cit.*, p. 96.
[23] G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, p. 27-62.

Femme, est enlevé avec sa mère dans l'Éon incorruptible. «La vraie, la sainte Église, la voilà...» (I, 30, 2). Il est notable qu'ici nous avons le groupe paulinien Christus-Ecclesia. Par ailleurs, cette généalogie se situe dans le contexte d'une exégèse du début de la *Genèse* (I, 30, 1).

Ainsi nous rencontrons à la fois dans *II Clément* et dans la spéculation valentinienne une doctrine de l'Église préexistante caractérisée par le fait que l'Église est présentée comme Épouse du Christ. On a souvent vu là une transposition chrétienne du mythe de l'Anthropos androgyne. Schlier écrit à propos du Pseudo-Clément: «Il montre clairement que le mythe de l'Anthropos androgyne ne lui était pas inconnu» [24]. Mais les quelques références données à ce sujet sur l'existence du mythe dans la pensée hellénistique du temps ne paraissent pas décisives. Que cette influence apparaisse dans les textes gnostiques, où l'opposition masculin-féminin fait partie de la structure même du Plérôme, la chose est certaine. Et elle doit se rattacher à un élément essentiel du paganisme, celui du couple des dieux et des déesses. Mais ceci apparaît comme profondément étranger à la pensée juive et chrétienne. Il semblerait que nous ayons chez les gnostiques, une fois de plus, une transposition d'un thème antérieur du judéo-christianisme. Ce thème, pouvons-nous en déterminer le milieu?

Il nous faut revenir sur le texte du Pseudo-Clément et le compléter. En effet ce texte ne présente pas seulement le couple Christ-Église, mais aussi celui de l'Église «corps du Christ». «Vous n'ignorez pas, je pense, que l'Église vivante est le corps du Christ, car l'Écriture dit: Dieu fit l'homme mâle et femelle. Le mâle c'est le Christ, la femelle, c'est l'Église» (XIV, 2). Plus loin le texte continue par ce passage difficile: «Et l'Église, qui était spirituelle, est devenue visible dans la chair du Christ... Cette chair est la copie de l'Esprit... Or, si nous disons que la chair est l'Église et que l'Esprit est le Christ, il s'ensuit que celui qui outrage la chair outrage l'Église» (XIV, 3-4). Nous avons ici, comme l'a bien vu Orbe [25], deux oppositions: l'une est celle du Christ spirituel et de l'Église spirituelle qui est son corps; l'autre est celle du Christ-Esprit et de l'Église charnelle. C'est ce double thème dont nous devons situer l'origine.

Le contexte immédiat de la première opposition est clair: c'est celui des *Épîtres* pauliniennes, et singulièrement de l'*Épître aux*

---

[24] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 67.
[25] A. ORBE, *op. cit.*, p. 336-340.

*Éphésiens.* Nous y lisons : «(Dieu) a fait (le Christ) chef éminent de l'Église qui est son corps (σῶμα)» (1, 22-23). Toutefois, nous observerons que chez Paul l'opposition est celle de la tête et du corps. Elle se retrouve dans *Col.*, 1, 18 : «(Le Christ) est la tête du corps, c'est-à-dire de l'Église». Or notre passage ne fait aucune allusion au Christ comme tête. L'Église est le corps, non pas en tant qu'elle s'oppose au Christ, qui serait la tête, mais en tant qu'elle est l'élément féminin qui s'oppose à l'élément masculin. Nous avons donc une équation femme=corps, qui est étrange. Elle est la seule sur laquelle repose le passage entier de l'*Épître.*

Cette équivalence n'est pas toutefois sans correspondant chez Paul. En effet, dans l'*Épître aux Éphésiens,* nous le voyons passer du couple tête-corps au couple homme-femme. «Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église... C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes, comme leur propre corps... Car jamais personne n'a haï sa propre chair, mais on la nourrit et l'entoure de soins, comme le Christ fait pour l'Église, parce que nous sommes membres de son corps, formés de sa chair et de ses os : C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et de deux ils deviendront une seule chair (*Gen.*, 2, 24). Ce mystère est grand, je veux dire par rapport au Christ et à l'Église» (5, 25-32). On rapprochera aussi cet autre passage : «Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ?... Car, dit l'Écriture, ils seront deux en une seule chair (*Gen.*, 2, 24)» (*I Cor.*, 6, 15-16).

Nous sommes ici très exactement dans le même contexte que dans *II Clément.* Mais ceci ne fait que reculer le problème. Car c'est alors au niveau de l'*Épître aux Éphésiens* que se pose la question des sources. Cette question, Schlier pense la résoudre par la référence à l'ἄνθρωπος androgyne. Celui-ci est un seul corps dont l'homme et la femme sont deux aspects [26]. Le ἓν σῶμα, ici, n'est pas l'union de la tête et des membres, mais de l'élément masculin et de l'élément féminin. Cette explication est sûrement possible. Orbe s'y rallie pour *II Clément*, mais en l'écartant pour l'*Épître aux Éphésiens.* Cette distinction nous paraît tout à fait arbitraire. Le contexte de pensée est évidemment le même. Mais un autre contexte n'est-il pas possible ? Cerfaux le suggère en parlant du «rôle certainement exagéré qu'on a fait jouer au mythe de l'Anthro-

[26] Voir aussi D. DAUBE, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 71-86.

pos dans l'explication de la théologie du corps mystique» [27]. Mais il en reste là et ne nous indique pas ce qui pourrait représenter le point de départ du thème.

Or, il y a un trait remarquable qui est commun aux deux textes de Paul et à celui de l'*Épître* que nous avons cités: c'est la référence aux chapitres 1 et 2 de la *Genèse*, relatifs à la création de la femme. L'*Épître* cite *Gen.*, 1, 27, sur la distinction de l'homme et de la femme. Mais en rappelant que l'Église est le corps du Christ, elle renvoie implicitement à 2, 24: «Ils seront une seule chair» Et c'est ce verset que cite Paul. D'autres traits renvoient dans l'*Épître* à ces chapitres. Orbe a remarqué que les expressions «Église de la vie», «Église vivante», sont des allusions à *Gen.*, 3, 20, où Ève est appelée «mère des vivants» [28]. Tout ceci relève d'un contexte où l'expression de l'unité de corps entre le Christ et l'Église trouve sa justification sans recourir à l'intervention problématique du mythe de l'Anthropos. Or ce contexte est celui du récit biblique de la création de la femme. Nous sommes donc à nouveau ramenés aux premiers chapitres de la *Genèse* comme point de départ de la théologie de l'Église.

Or il est notable que, sur ce ἓν σῶμα, le judéo-christianisme apporte un témoignage important: c'est celui d'Hermas, que Schlier a justement signalé [29]. Hermas apparaît donc témoin du second thème de la spéculation ecclésiale de la *Genèse*. Et ici il s'agit bien de l'Église préexistante. Nous lisons: «Tu vois que la Tour ne fait qu'une pierre avec le Rocher: de même ceux qui ont cru au Seigneur par l'intermédiaire de son Fils... ne formeront qu'un seul esprit, un seul corps (ἓν πνεῦμα, ἓν σῶμα)» (*Sim.*, IX, 13, 5). La Tour a été identifiée plus haut à la Femme âgée, qui est l'Église préexistante. L'unité du Rocher et de la Tour est donc une variante de celle de l'Homme et de la Femme. Et le ἓν σῶμα a donc le même sens que dans *Éphésiens*. D'ailleurs, l'expression «un esprit, un corps», vient d'*Éph.*, 4, 4.

Tout ceci nous ramène à l'exégèse ecclésiale de *Gen.*, 2, 24 dans le judéo-christianisme. Celle-ci comporte d'une part une ligne typologique, qui n'est pas spécifiquement judéo-chrétienne et que nous pouvons laisser de côté [30]. Mais par ailleurs, nous rencontrons une

---

[27] L. CERFAUX, *La théologie de l'Église selon saint Paul*, p. 285.
[28] A. ORBE, *op. cit.*, p. 317.
[29] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 53-56.
[30] Voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 37-44.

autre ligne, où la création d'Adam et d'Ève n'est pas considérée comme figure du Christ et de l'Église à venir, mais comme expression de la préexistence du Christ et de l'Église, exégèse analogue à celle que nous avions rencontrée pour les six jours. Cette exégèse est à la fois affirmée par Papias, par Hermas, par l'*Épître aux Éphésiens*, par *II Clément*.

Cette exégèse a-t-elle des antécédents dans le judaïsme ? Un texte étrange d'Anastase le Sinaïte rapproche de Papias Philon d'Alexandrie comme ayant lui aussi connu une spéculation (θεωρία) d'ordre spirituel (πνευματικῶς), où les choses du Paradis étaient rapportées anagogiquement (ἀναφέρειν) au Christ et à l'Église [31]. Or cette indication comporte une part de vérité. En effet, Philon, [selon qui Dieu crée les idées des choses avant de créer les choses particulières (*Leg. Alleg.*, 21-23) et qui distingue en ce sens les deux récits de la création de l'homme (Gen. 1, 26-27 et 2, 7), voit dans le premier récit, où « Dieu créa l'homme à son image..., il les créa mâle et femelle »], l'Homme archétype, préexistant dans le monde intelligible antérieurement à sa création dans le monde sensible.

Il est clair que ceci constitue, comme le reconnaît Orbe [33], la plus proche analogie de la conception que nous étudions. Mais, par ailleurs, une influence de Philon sur Paul et sur Hermas est peu vraisemblable, d'autant que le thème est interprété dans une ligne philosophique étrangère à Paul. Faut-il supposer une source commune, c'est-à-dire des spéculations sur le récit de la création de l'homme et de la femme dans le judaïsme tardif ? Or, ces spéculations existent, comme l'a bien vu W.-D. Davies [34]. D'une part, nous constatons une importance croissante donnée au personnage d'Adam : ceci se trouve dans le *Vie d'Adam et d'Ève*, dans *IV Esdras*, dans *II Baruch*, dans les *Sibyllins juifs* (III, 24-26). Or ces œuvres vont du milieu du I^er^ siècle après J.-C. au milieu du II^e^ et sont donc contemporaines de la littérature judéo-chrétienne. Et il est sans doute possible de rattacher aussi à cette époque nombre de spéculations que nous trouvons dans le *Talmud*.

Reste que, dans ces textes, il n'est pas question d'un Adam préexistant, mais seulement de la grandeur d'Adam avant sa chute. Mais il y a une autre ligne, où se dégagent les traits d'un Adam

---

31 E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, p. 96.

33 A. ORBE, *op. cit.*, p. 321.

34 W.-D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaïsm*, p. 36-57. Voir aussi D. DAUBE, *op. cit.*, p. 172 et suiv.

céleste préexistant, distinct de l'Adam terrestre qui a péché. Cette conception apparaît dans *I Hénoch:* le Fils de l'homme préexiste auprès de Dieu, avec l'ensemble des réalités eschatologiques dont il fait partie; son nom est «nommé avant que le soleil soit créé» (XLVIII, 3). On trouve des données analogues dans la *Sagesse*, spécialement dans un passage dont M. Dupont-Sommer [35] a montré l'importance: «La Sagesse a gardé le Premier-Né, le Père du Monde (πατὴρ κόσμου), créé unique, et elle l'a préservé d'un péché personnel et elle lui a donné puissance pour régir toutes choses» (10, 1-2). Il paraît bien qu'il y ait là une spéculation sur la *Genèse* qui nous montre un Homme archétype, unique, étranger au péché.

Il est remarquable que ces spéculations apparaissent à la fois en milieu hellénistique et en milieu palestinien. Ceci nous explique qu'elles se développent dans une triple ligne. D'une part chez Philon, elles rencontrent la pensée platonicienne. Dans la perspective de son réalisme, le premier Adam devient l'archétype de l'humanité, comportant à la fois l'idée de l'homme et l'idée de la femme, identifiés avec le νοῦς et l'αἴσθησις. Mais le développement philonien n'est pas le seul. Erik Peterson [36] a attiré l'attention sur des papyri magiques judéo-chrétiens, où Adam est appelé πατὴρ κόσμου, comme dans la *Sagesse*, et où il n'a pas commis non plus de παράπτωμα personnel [37].

Par ailleurs, nous rencontrons une ligne palestinienne. Celle-ci s'exprime d'une part dans les écrits pseudo-clémentins. H.-J. Schoeps a attiré l'attention sur l'importance qu'Adam y occupe. Celui-ci est la première incarnation du vrai prophète. Il est étranger au péché. Il reparaîtra dans le Christ [38]. On retrouve cette ligne en second lieu dans les spéculations gnostiques: ici, ἄνθρωπος devient un des éons préexistants du plérôme, comme nous l'avons vu. Reste enfin la troisième ligne, qui est la ligne paulinienne. Elle reste dans la continuité stricte de *I Hénoch*, c'est-à-dire que l'Adam céleste préexistant fait partie des réalités eschatologiques dont l'existence est existence dans le μυστήριον, dans le dessein caché de Dieu, et non existence réelle. Et en ceci, elle s'oppose aussi bien à Philon qu'aux écrits clémentins, comme l'a bien vu Davies.

---

[35] A. DUPONT-SOMMER, *Adam père du monde*, dans *RHR*, 119 (1939), p. 182-196.

[36] E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'Ananké*, dans *RB*, 55 (1948), p. 210-211.

[37] Il existe également une spéculation païenne sur la Genèse, celle du *Poimandrès* (C.-H. DODD, *The Bible and the Gospels*, p. 145-170); E. HAENCHEN, *Aufbau und Theologie des Poimandres*, dans *ZTK*, 53 (1956), p. 170-175.

[38] H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 100-106.

Ceci apparaît très clairement dans le passage remarquable de *I Corinthiens* où Paul commente *Gen.*, 2, 7 : « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit (πνεῦμα) vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel (πνευματικόν) qui est premier, mais le psychique : le spirituel vient ensuite. Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ; le second vient du ciel » (15, 45-47). Nous avons ici le thème du *I Hénoch*, la venue eschatologique du Fils de l'Homme, préexistant auprès de Dieu, mais manifesté en second. Mais ce que Paul ajoute est que cette conception s'inscrit dans le cadre d'une exégèse de la *Genèse*, et d'une exégèse polémique, qui se réfère donc à des discussions relatives à ces textes et qui suppose des spéculations sur le premier Adam spirituel existant réellement le premier.

On nous dira toutefois que tout ceci se rapporte à Adam, non à Ève. Mais, comme l'a bien vu Orbe, pour Paul, ἄνθρωπος désigne l'homme total, Adam avec son corps (σῶμα), qui est l'ensemble des hommes et qui désigne tout spécialement la femme dans *Eph.*, 5, 28-31. Or ceci aussi relève de la problématique juive. Davies a bien montré que dans la perspective apocalyptique l'Élu, le Fils de l'homme, est inséparable de la communauté des saints, de l'ἐκκλησία. L'un et l'autre sont cachés en Dieu, et l'un et l'autre sont manifestés eschatologiquement [39]. Par suite, Paul ne fera que développer cette perspective eschatologique dans une exégèse de la *Genèse*. De même qu'Adam apparaît comme le Fils de l'Homme préexistant, Ève apparaît comme la communauté eschatologique, l'Église, créée elle aussi la première et manifestée la dernière.

Il apparaît alors clairement que le texte de *II Clément* est purement le développement ecclésiologique de cette perspective. Elle est, comme chez Paul, une exégèse apocalyptique de la *Genèse*. Ce que Paul disait du Christ, qu'il est l'Adam spirituel, préexistant et manifesté à la fin, l'*Épître* le dit de l'Église. Elle est l'Ève spirituelle (πνευματική), nommée avant le soleil, comme le Fils de l'homme de *I Hénoch*, parmi « les biens préparés ». Elle est manifestée dans les derniers (ἐσχάτων) jours (XIV, 2), comme l'Adam de *I Corinthiens*. Cette manifestation se fait dans la chair, comme celle du Christ. Mais, à la différence du Christ, qui par la résurrection est Esprit, l'Église est encore chair jusqu'à la parousie.

[39] W.-D. Davies, *op. cit.*, p. 56.

C'est pourquoi l'*Épître* peut écrire «que la chair est l'Église et que l'Esprit est le Christ» (XIV, 4) [40].

Ainsi nous aboutissons pour le Pseudo-Clément à la même conclusion que pour Hermas. Le contexte de sa spéculation sur l'Église préexistante est bien celui de l'apocalyptique judéo-chrétienne. Il est donc inutile de faire appel, comme Orbe, à un milieu gnostique. Il s'agit bien d'une gnose, mais d'une gnose au sens paulinien du mot. Nous nous rallions ici aux conclusions de Cerfaux sur la théologie de l'Église céleste chez Paul. C'est au même contexte que se rattache le Pseudo-Clément, avec sans doute une dépendance directe par rapport à Paul, que méconnaît aussi Orbe. Ce qui caractérise cette spéculation apocalyptique dans *II Clément* comme dans le *Pasteur* est qu'elle s'appuie sur une exégèse anagogique de la *Genèse*. C'est cette exégèse anagogique, distincte de la typologie, qui caractérise la pensée que nous étudions et qui est judéo-chrétienne. La différence avec Hermas est que celui-ci commentait l'Hexaméron et que le Pseudo-Clément commente le récit de la création de l'homme et de la femme.

## ÉGLISE ET SAGESSE

Les spéculations sur l'Église préexistante que nous venons d'examiner nous conduisent en conclusion à revenir sur une question que nous avons rencontrée, qui est celle des relations de l'Église et de la Sophia, la Sagesse de Dieu. Plusieurs auteurs en effet ont affirmé récemment l'existence dans le christianisme primitif d'une identification de l'Église et de la Sagesse préexistante. Schlier y voit une spéculation gnostique, qui aurait influencé saint Paul [41]. Kretschmar rejette cette opinion et pense que cette assimilation remonte aux spéculations judéo-chrétiennes sur la Sagesse, influencées par le judaïsme hellénistique [42]. L'un et l'autre toutefois admettent dans le christianisme primitif l'existence de cette assimilation.

Or ceci nous paraît sans fondement. Les textes allégués ne sont en effet aucunement décisifs. Schlier s'appuie principalement sur *Eph.*, 3, 10-11, où Paul écrit: «La sagesse variée

[40] Voir sur ce dernier point les justes remarques de A. ORBE, *op. cit.*, p. 329.
[41] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 62.
[42] G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 36-37.

(πολυποίκιλος) de Dieu est connue des principautés et des puissances par l'Église». Il est évident qu'il y a ici une relation entre la Sagesse et l'Église. Mais il est dit seulement que l'Église manifeste la Sagesse de Dieu. Il n'est même fait aucune allusion à sa préexistence. Et on se souviendra par ailleurs que c'est au Verbe que Paul applique les attributs que la *Sagesse* de Salomon appliquait à la Sagesse. Il n'y a donc pas lieu de supposer chez Paul une doctrine de l'Église-Sagesse.

Ainsi nous sommes confirmés dans notre vue que la préexistence de l'Église dans le judéo-christianisme n'est pas celle de la Sagesse hypostatique, mais la préexistence intentionnelle dans le dessein de Dieu. Il existe bien, cependant, une assimilation de l'Église et de la Sagesse. Mais cette doctrine est proprement gnostique. Et ce n'est pas elle qui, comme le pense Schlier, est la source de la pensée chrétienne primitive. Au contraire, elle est une déformation de la doctrine judéo-chrétienne, en faisant de l'Église un éon préexistant dans le Plérôme, ce qui la met sur le même plan que Logos, Pneuma ou Sophia.

Cette doctrine gnostique se rencontre chez Théodote aussi bien que chez Ptolémée. Pour le premier, nous avons l'attestation de Clément: «La partie visible de Jésus était la Sagesse et l'Église des semences..., comme dit Théodote» (*Excerpt.*, 26, 1; *SC*, 111). Orbe a bien montré comment l'Église était considérée comme l'ensemble des «semences» spirituelles qui constituent Sophia, tandis que le Sauveur est constitué de l'ensemble des anges [43]. Par ailleurs, la Grande Notice d'Irénée nous montre Ptolémée identifiant de la même manière l'Église avec Sophia. L'Église d'ici bas est donc bien l'Église-Sagesse préexistante déchue du Plérôme.

Par ailleurs, nous avons vu que le *Traité des Trois Natures* nous mettait en présence d'une doctrine plus remarquable encore. Ekklesia y est identifiée à la Troisième Personne de la Triade primordiale. Ceci repose évidemment sur les conceptions judéo-chrétiennes, dont nous avons l'écho chez Théophile et Irénée, et où l'Esprit-Saint est identifié à la Sophia. Ceci permettait de passer à l'assimilation radicale de l'Église et du Saint-Esprit. Mais la conception même est étrangère au judéo-christianisme. Elle représente une spéculation gnostique. Nous pouvons donc considérer la sophiologie de l'Église comme une doctrine purement gnostique, étrangère au judéo-christianisme.

***

[43] A. Orbe, *op. cit.*, p. 336-339.

Nous pouvons conclure cette étude sur l'ecclésiologie judéo-chrétienne par les traits suivants. Cette ecclésiologie, attestée principalement par Hermas, le Pseudo-Clément et Papias, est en son fond dépendante de l'apocalyptique, en tant que celle-ci a pour objet de montrer la préexistence dans le dessein de Dieu des réalités eschatologiques. Cette inspiration avait déjà marqué les Épîtres de la captivité. Ce qui caractérise les théologiens judéo-chrétiens est que cette théologie apocalyptique s'insère dans une exégèse anagogique des premiers chapitres de la *Genèse*, qui paraît avoir été caractéristique de la gnose juive du Ier siècle après le Christ.

CHAPITRE XI

# LE MILLÉNARISME

Le millénarisme, c'est-à-dire l'existence d'un règne terrestre du Messie avant la fin des temps, est parmi les doctrines judéo-chrétiennes celle qui a probablement suscité et continue de susciter le plus de discussions. Mais sans doute est-ce faute d'y avoir distingué plusieurs éléments. D'une part, il apparaît difficile de nier qu'elle contienne des données qui font partie du Nouveau Testament. Aussi bien se trouve-t-elle dans la *Première Épître aux Thessaloniciens* (4, 17), dans la *Première aux Corinthiens* (15, 23), dans l'*Apocalypse* johannique (20, 1-6). Sa substance est que le Christ reviendra sur cette terre à la fin des temps afin d'établir son royaume lors de la consommation des choses. C'est cette donnée que contestait Marcion et que Tertullien avait raison de défendre contre lui [1]. Elle signifie seulement qu'il y a un espace, dont la durée nous est inconnue, et qui, dans les derniers temps, contient le retour du Christ, la résurrection des saints, le jugement général et l'instauration de la nouvelle création [2].

Cette doctrine se trouve exprimée, dans l'*Apocalypse* et dans la théologie judéo-chrétienne, au moyen de catégories empruntées à l'apocalyptique juive. La conception d'un règne messianique précédant le jugement ultime et la nouvelle création apparaît déjà dans *Ézéchiel*. Elle permettait de répartir en deux moments successifs les deux séries de prophéties eschatologiques que présentait la Tradition, les unes étant référées à un triomphe terrestre du Messie, les autres à l'apparition d'une création nouvelle. Cette conception se précise dans les apocalypses non-canoniques. On la trouve dans *I Hénoch* et dans *IV Esdras* (VII, 28). L'*Apocalypse syriaque de Baruch* décrit ce règne messianique avec des couleurs paradisiaques

[1] TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 24. Voir H. BIETENHARD, *The Millenial Hope in the Early Church*, dans *Scott. Journ. Theol.*, 6 (1953), p. 15-17.

[2] Voir O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.*, Bâle, 1941, p. 14.

(XXIX, 4-8). Ce sont ces données que l'*Apocalypse* de Jean reprendra pour décrire les temps de la Parousie.

Mais il faut ajouter que les auteurs judéo-chrétiens, en dépendance d'influences juives, ajoutèrent des éléments plus contestables. On appliquait au règne messianique les prophéties de l'Ancien Testament ou du Christ concernant le monde futur. Par ailleurs, les promesses faites à Israël étaient prises à la lettre et le millénaire apparaissait comme un triomphe du peuple élu. On comprend que les chrétiens venus de l'hellénisme aient trouvé ces conceptions «mythiques» ou «judaïques». Mais ne sachant pas distinguer ce qu'elles recouvraient de valable, ils ont rejeté en bloc la doctrine du millénaire, soit comme Gaios, en contestant la canonicité de l'*Apocalypse*, soit comme Tyconius et beaucoup de modernes, en voyant dans le millénaire le temps de l'Église.

## L'ESCHATOLOGIE JUDÉO-CHRÉTIENNE

Le millénarisme est ainsi l'expression judéo-chrétienne du dogme de la Parousie. Nous en avons un témoignage antique dans l'*Ascension d'Isaïe*. Après avoir décrit le règne de l'Antéchrist, identifié à Béliar, l'ouvrage continue: «Et, après 1332 jours, le Seigneur, avec ses anges et les armées des saints, viendra du septième ciel, avec l'éclat du septième ciel, et il entraînera dans la Géhenne Béliar et ses armées. Et il donnera le repos aux hommes pieux qu'il trouvera en chair dans le monde... Les saints accompagneront le Seigneur, avec leurs vêtements qui sont placés en haut dans le septième ciel; avec le Seigneur ils viendront, ceux dont les esprits sont revêtus, ils descendront et seront dans le monde; et il confirmera ceux qui seront trouvés dans la chair avec les saints, dans les vêtements des saints; et le Seigneur servira ceux qui auront veillé en ce monde. Et après cela ils se changeront dans leurs vêtements en haut, et leur chair sera laissée en ce monde» (IV, 14-17).

Ce texte nous met en contact avec un stade très primitif de la représentation. Le contexte est le même que celui des *Épîtres aux Thessaloniciens* et *aux Corinthiens*. La doctrine apparaît ici sous sa forme commune, avec référence à l'imagerie apocalyptique. La Parousie du Christ comporte d'abord la victoire sur l'Antéchrist (*Apoc.*, 19, 19). Béliar est jeté dans l'étang de feu (*Apoc.*, 19, 20; 20, 10.14.15; 21, 8). Alors les saints déjà morts ressuscitent (*Apoc.*,

20, 4; *I Cor.*, 15, 23; *I Thess.*, 4, 16). Ensuite les saints encore vivants sont transfigurés (*I Thess.*, 4, 17). Les uns et les autres règnent sur la terre avec le Christ (*Apoc.*, 20, 4). Ce temps est appelé temps du repos (*Act.* 3, 20) ou mille ans (*Apoc.*, 20, 4). Puis vient le jugement final, la résurrection des méchants pour le châtiment et la transfiguration des justes, qui est une seconde résurrection et l'entrée dans la vie incorruptible (*I Cor.*, 15, 25; *I Thess.*, 4, 17; *Apoc.*, 20, 13).

Nous sommes ici en présence d'une première forme du millénarisme, celle qui représente la doctrine commune. Elle ne se rattache pas à un groupe particulier. L'*Ascension d'Isaïe* l'atteste pour le domaine syro-palestinien. Les *Épîtres aux Thessaloniciens* nous montrent que c'était la croyance des chrétiens de Grèce, puisque saint Paul se contente d'apporter des précisions et suppose chez ses correspondants l'attente de ce règne terrestre du Christ [3]. Par ailleurs, la doctrine est sous-jacente aux développements que lui donne l'*Apocalypse* johannique. L'affirmation essentielle est celle d'un état intermédiaire où les saints ressuscités sont encore sur la terre et non entrés dans leur condition dernière. Mais rien n'est dit de la nature et de la durée de cet état. Il s'agit d'un des aspects du mystère des temps derniers.

A l'extrême opposé du courant que représente l'*Ascension d'Isaïe*, nous avons le messianisme ébionite [4]. Il se situe dans le prolongement du messianisme temporel juif. Et il correspond à cette tendance « judaïque » que condamneront les Pères de l'Église. Il se caractérise par le caractère très matériel du royaume messianique attendu. C'est à ce millénarisme que saint Jérôme fait allusion lorsqu'il écrit: « Les Juifs et les Ébionites, héritiers de l'erreur juive, qui ont pris le nom de *pauvres* par humilité, entendent au sens littéral toutes les délices des mille ans » [5]. Jérôme souligne ici deux traits importants. Le premier est l'influence exercée par le messianisme juif sur ce courant. Nous aurons à y revenir. Le second est le caractère littéral avec lequel sont entendues les prophéties.

Le témoignage de Jérôme paraît confirmé par un témoignage plus ancien et que je n'ai pas vu signalé, celui des *Reconnaissances clémentines*. Nous y voyons Caïphe faire le procès du christianisme orthodoxe, c'est-à-dire, pour l'auteur, de l'ébionisme: « Il essayait

---

[3] Voir J. DUPONT, Σὺν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant saint Paul, Louvain-Paris, 1952, p. 40-45.

[4] Voir H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 82-87.

[5] JÉRÔME, *Co. Is.*, XVII, *in* 66, 20; *P. L.*, XXIV, 823.

d'attaquer la doctrine de Jésus, en disant que celui-ci avait affirmé des choses inconsistantes (*res uanas*): il avait dit que les *pauvres* étaient bienheureux et il avait promis des récompenses terrestres et constitué en héritage terrestre la somme des récompenses et promis que ceux qui auraient observé la justice seraient rassasiés de nourriture et de boisson» [6].

La ressemblance de ce texte et de celui de Jérôme est frappante. Dans l'un et l'autre cas, il est question de *pauvres*, qui sont les Ébionites. L'accent ici n'est pas mis sur le retour du Christ et sur son règne, mais essentiellement sur les récompenses matérielles des justes. D'autre part, dans les deux cas, cette espérance est fondée sur une exégèse littérale. Mais à ce sujet le texte des *Reconnaissances* donne une précision importante. Il est évident qu'il y est fait allusion aux Béatitudes. Les justes et les pauvres sont «bienheureux». On peut penser aussi à *Mc*, 10, 29-30: «Celui qui aura quitté maison ou frères ou sœurs ou père ou mère à cause de moi possédera le centuple en ce monde». Ceci montre qu'il existait chez les Ébionites une exégèse millénariste du Nouveau Testament. Nous retrouverons cette exégèse chez des auteurs orthodoxes comme Irénée.

C'est entre ces deux courants que se situe le véritable millénarisme. Ce qui le caractérise est le développement qu'il donne à la doctrine commune du retour et du règne du Christ grâce aux catégories de l'apocalyptique juive. Il constitue proprement la théologie judéo-chrétienne du millénarisme. On en trouve déjà trace dans l'*Apocalypse* johannique. Nous n'avons pas à étudier ici en détail le chapitre 19, 11 à 21. Nous noterons seulement qu'on y relève trois éléments. D'une part, il y a les thèmes ordinaires de la parousie, de la résurrection des saints, du règne du Christ, qui se retrouvent chez saint Paul, comme nous l'avons vu [7]. En second lieu, Jean s'inspire d'*Ez.*, 36-40, comme ceci apparaît de façon décisive dans l'allusion à Gog et Magog (*Ez.*, 38, 2; *Apoc.*, 20, 7). Enfin nous rencontrons l'allusion aux mille années, qui revient cinq fois (20, 2-6) et qui se rattache à l'apocalyptique juive. Nous aurons à nous interroger sur son origine et sa signification.

Le témoignage le plus archaïque sur ce millénarisme, et le plus décisif, se rattache au même milieu asiate que l'*Apocalypse*.

[6] *Rec. Clém.*, I, 61, 1-2.

[7] Voir H. BIETENHARD, *Das Tausendjährige Reich*, Zurich, 1955, p. 60-62; A. WICKENHAUSER, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apocalypse*, dans *Röm. Quart.*, 40 (1932), p. 13-27.

C'est celui de Papias, contemporain de Polycarpe, mais qui nous rapporte des traditions plus anciennes qui se rattachent aux temps apostoliques. Eusèbe, dans la notice qu'il lui consacre, fait allusion à cette doctrine de la manière la plus explicite : « Le même Papias expose, comme étant parvenues jusqu'à lui par une tradition non écrite, certaines paraboles étranges du Seigneur et des enseignements et d'autres choses plus fantastiques. En particulier, il dit qu'il y aura un millénaire (χιλιάς) d'années après la résurrection des morts, la royauté du Christ devant être établie corporellement sur cette terre » (*HE*, III, 39, 11-12). Nous retrouvons ici le thème asiate du millénaire. Nous y reviendrons. Par ailleurs le texte coïncide avec celui de l'*Ascension d'Isaïe*. Il s'agit d'un règne terrestre du Christ au milieu des justes ressuscités, et ce règne précède le Jugement.

Ces données de Papias seront développées bien davantage chez Irénée : « (La bénédiction d'Isaac) se rapporte sans conteste aux temps du royaume (messianique), quand les justes ressuscités régneront... et que la création renouvelée et délivrée produira en abondance toute nourriture par la (seule) rosée du ciel et fertilité de la terre. Les presbytres en effet, qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur, rapportent avoir entendu de lui que le Seigneur donnait un enseignement sur ces temps, disant : Il viendra des jours où pousseront des vignes qui auront chacune dix mille branches, et sur chaque branche dix mille rameaux, et sur chaque rameau dix mille sarments, et sur chaque sarment dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille raisins, et chaque raisin pressé donnera vingt-cinq mesures de vin. Et lorsque, parmi les saints, l'un saisira une grappe, une autre grappe criera : Je suis meilleure ; prends-moi ; bénis par moi le Seigneur » (*Adv. haer.*, V, 33, 3).

Irénée continue en montrant qu'il en sera de même pour le blé et les autres fruits de la terre. Il ajoute : « Tous les animaux qui usent de cette nourriture qu'ils reçoivent de la terre, vivront ensemble dans un accord paisible, soumis à l'homme en toute soumission. Ces choses sont attestées également par écrit par Papias, disciple de Jean, compagnon de Polycarpe, homme antique, dans le quatrième de ses livres ; il a écrit en effet cinq livres. Il ajoute ces paroles : Ces choses sont croyables pour ceux qui croient. Et Judas le traître ne croyant pas et disant : Comment de telles productions seront-elles réalisées par le Seigneur ?, le Seigneur aurait répondu : Ceux qui parviendront à ces choses les verront » (V, 33, 3-4).

L'élément nouveau qui apparaît ici est celui de la rénovation

de la terre. Elle produira sans qu'il soit besoin de semer ni de labourer. Elle présentera une fécondité extraordinaire. Ceci atteste que, durant le règne messianique terrestre, les ressuscités continueront à se nourrir matériellement. On remarquera que Maxime le Confesseur, citant Papias, souligne ce trait: «Papias, dans son quatrième volume, a parlé des jouissances de la nourriture au temps de la résurrection» [8]. Or ceci correspond bien à ce que notait l'*Ascension d'Isaïe*, quand elle soulignait qu'après le règne terrestre, les hommes dépouilleront la chair. C'est donc qu'il y aura une première résurrection où les justes ont un corps transfiguré, mais encore terrestre, et qui précède une seconde transformation plus totale.

Ceci est d'ailleurs explicitement développé par un auteur postérieur, mais qui est un témoin essentiel, avec Irénée, de la tradition asiate du millénarisme. Méthode d'Olympe écrit en effet: «De même que les Juifs, après le repos de la fête des tabernacles, parvinrent à la terre de la promesse, de même, suivant Jésus qui a pénétré les cieux, je parviendrai moi aussi aux cieux, cessant de demeurer dans les tabernacles, c'est-à-dire mon tabernacle ne demeurant plus le même, mais étant transformé après le millénaire (χιλιονταετηρίς) de la forme humaine et corruptible en une grandeur et une beauté angéliques» (*Conv.*, IX, 5; *GCS*, 120). Méthode voit ici, dans le temps passé par les Juifs dans les «tabernacles» du désert avant d'entrer dans la terre promise, une figure de ce qu'il appelle plus haut «le millénaire du repos» et «la résurrection». Et les «tabernacles» désignent les corps des ressuscités, qui gardent encore leur forme terrestre durant le millénaire [9].

Papias associe à l'idée de la fécondité spontanée et merveilleuse de la nature celle de la réconciliation des animaux entre eux et de leur soumission à l'homme. Ceci est un trait antique de la description des temps messianiques, qui se trouve déjà dans *Isaïe* (65, 25). Irénée en fait lui-même la remarque, en commentant Papias (V, 33, 4). Il se retrouve dans les apocalypses (*II Bar.*, LXXIII, 6). D'autre part l'idée que dans les temps messianiques la terre produira des fruits sans que l'homme ait à la travailler et que sa

[8] MAXIME LE CONF., *Schol.* ad *Eccl. Hier.*, VII, 1, 2 (ap. E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, 1905, p. 97, n° 13; *P.G.*, IV, 176C).

[9] On remarquera que le corps reste corruptible. En effet, dans le millénaire, il a seulement une longévité exceptionnelle, celle d'Adam au Paradis, qui était précisément de mille ans. C'est seulement après les mille ans que le don de l'incorruptibilité lui est donné, comme nous verrons Tertullien le déclarer.

fécondité sera inouïe, a son origine également chez les Prophètes (*Amos*, 9, 14) et reçoit dans l'apocalyptique la forme que reprend Papias: «Toute graine semée sur elle produira mille mesures pour une» (*I Hen.*, X, 19).

Mais chez les prophètes et dans l'apocalyptique, ces descriptions se rapportent au monde futur en général. Celui-ci est conçu comme une transfiguration de la terre. L'originalité de la tradition dont témoigne Papias, c'est d'appliquer ces descriptions paradisiaques au règne terrestre du Messie. Le seul parallèle juif est celui de *II Baruch*, mais il concerne seulement la fécondité de la terre, non la paix des animaux (XXIX, 4-8) [10]. On remarquera que, dans l'*Apocalypse*, la fécondité inouïe des arbres n'est pas un trait du millénaire, mais de la nouvelle création [11]. Ceci nous met en présence d'un des traits caractéristiques du millénarisme asiate. Il applique au règne messianique certaines prophéties de l'Ancien Testament qui se rapportent au monde futur. Il est vrai que chez les prophètes ces deux sortes de prophéties ne sont pas distinguées. Ce sont ces prophéties sur la réconciliation des animaux (*Is.*, 65, 25), sur l'éclat accru du soleil et de la lune (*Is.*, 30, 26), sur la fécondité inouïe de la nature (*Amos*, 9, 13), qui donneront au millénarisme ce caractère «mythique» qui choquait Eusèbe et que ne présentait pas l'*Apocalypse* de Jean.

Il reste à observer que ces conceptions paraissent avoir été celles d'un milieu assez étendu. En effet, Irénée les attribue d'abord aux presbytres, il ajoute ensuite qu'on les trouve aussi chez Papias. Elles ne sont donc pas propres à ce dernier. Par ailleurs, les presbytres eux-mêmes, au dire de Papias, prétendaient les tenir de Jean, qui lui-même disait les tenir du Seigneur. Cette attribution constitue une énigme non encore résolue. Il est clair qu'il ne peut être question de rapporter ces enseignements au Christ. Du moins s'agit-il de données qui se rattachent à la toute première communauté chrétienne. Et ceci explique le respect avec lequel un homme de l'envergure d'Irénée les a considérées.

A côté du témoignage de Papias, nous avons d'autres témoignages sur la présence des conceptions millénaristes dans le milieu asiate, ceux des auteurs hétérodoxes. On trouve en effet ces conceptions chez Cérinthe, que l'apôtre Jean a connu, au dire

[10] Il en est de même dans *Or. Sib.*, VII, 146-149.
[11] Voir aussi *Visio Pauli*, 21-22; M. R. JAMES, *Apocr. Anecd.* (*TS*, II, 3), p. 22-23.

d'Irénée (*Adv. haer.*, III, 3, 4) [12]. Caïus, cité par Eusèbe, résume ainsi sa doctrine: «Il dit qu'après la résurrection, le royaume du Christ sera terrestre et que la chair, vivant à nouveau à Jérusalem, sera l'esclave des passions et des plaisirs. Ennemi des Écritures de Dieu, il dit... qu'il y aura une période de mille ans (χιλιονταετία) en fête nuptiale» [13]. Denys d'Alexandrie attribuait à Cérinthe les mêmes vues [14]. Il précise en particulier que celui-ci croyait à une restauration des sacrifices à Jérusalem [15], ce qui se retrouvera dans le millénarisme d'Apollinaire, au IV[e] siècle. Il est curieux qu'Irénée, dans sa notice sur Cérinthe, ne fasse pas allusion au millénarisme. Sans doute sur ce point ne le considérait-il point comme hérétique.

Ce témoignage de Cérinthe est intéressant sous un double aspect. D'une part, en effet, il constitue un document sur le millénarisme asiate qui vient compléter celui de Papias et atteste le caractère archaïque de thèmes que nous retrouverons chez Irénée. Nous en avons déjà rencontré plusieurs. Ainsi l'affirmation des mille ans, qui apparaît comme le trait le plus caractéristique du courant asiate. Pour ce qui est de la nourriture matérielle durant le millénaire, dès lors que l'état intermédiaire était un état du corps ressuscité, mais non transfiguré, la question devait se poser. Enfin, nous rencontrons un trait nouveau, celui de la restauration de la Jérusalem terrestre. Il était étranger à l'*Apocalypse* qui ne connaît que la Jérusalem céleste d'après la nouvelle création. Nous le retrouverons chez Irénée.

Mais si, par ces traits, Cérinthe se rattache au groupe asiate de Papias et de Jean, par ailleurs il les interprète dans un sens matérialiste qui atteste des influences juives et le rapproche des Ébionites. L'accent est mis sur les jouissances sensibles durant le millénaire. Même si Eusèbe souligne le trait, il reste qu'il est dans la ligne générale de Cérinthe. En second lieu, on notera l'affirmation que le mariage subsiste durant le millénaire. Ce trait se retrouvera chez Commodien [16]. Il constituera un des points essentiels des discussions ultérieures sur le millénarisme. Enfin, la restauration

---

[12] W. BAUER rattache explicitement son millénarisme à des influences judéo-chrétiennes (art. *Chiliasmus*, dans *RAC*, II, col. 1076).

[13] EUSÈBE, *HE*, III, 28, 2; *SC*, 137-138.

[14] *Ibid.*, III, 28, 3-5; *SC*, 138.

[15] *Ibid.*, III, 28, 5; *SC*, 138.

[16] COMMODIEN, *Instr.*, II, 3 (= I, 43), 9. Voir H. BIETENHARD, *The Millenial Hope in the Early Church*, dans *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), p. 24-25.

de la Jérusalem terrestre s'accompagne d'une restauration des sacrifices du Temple. Ceci est un trait spécifiquement juif [17]. C'est sans doute à un millénarisme de cet ordre que s'attaque Marcion quand, au dire de Tertullien, il critique ceux qui attendent une restauration des Juifs en Palestine durant les mille ans [18]. Nous n'oublierons pas que Marcion était lui aussi asiate.

Ces traits sont particulièrement intéressants pour nous aider à situer Cérinthe. Ils témoignent en effet de courants judéo-chrétiens asiates où le messianisme juif était particulièrement virulent, puisqu'il allait jusqu'à attendre la restauration de la puissance de Jérusalem et du culte du Temple. Ceci doit être rapproché du fait, noté par Bo Reicke, de l'existence d'un courant juif très puissant en Asie, qui agissait sur les communautés chrétiennes et maintenait vivace, même chez les Juifs convertis au christianisme, l'espérance en un règne temporel du Messie [19]. A aucun moment cette fièvre messianique n'a été aussi vivace qu'entre 50 et 70, c'est-à-dire à l'époque où se situent les courants dont dépend Cérinthe. La présence en Asie de ce courant, moins fort ailleurs, est liée sans doute à ce que, à Alexandrie et à Rome, le judaïsme était obligé à une plus grande prudence, tandis qu'en Asie il était moins menacé et pouvait être plus virulent [20].

## LA PREMIÈRE RÉSURRECTION

Il paraît établi que la doctrine du règne terrestre du Christ a persisté surtout dans la communauté judéo-chrétienne asiate. Elle ne paraît pas en effet se continuer dans l'ensemble du judéo-christianisme orthodoxe. Déjà en Asie, Irénée, après avoir exposé l'interprétation millénariste de la prophétie d'Isaïe sur la paix entre les animaux, ajoute : « Je n'ignore pas d'ailleurs que certains s'efforcent de transposer cette prophétie aux hommes sauvages qui, venus de diverses nations et mœurs, ont cru et, après avoir cru, n'ont plus eu qu'un sentiment avec les justes» (*Adv. haer.*, V, 33, 4). La prophétie d'Isaïe est donc ici appliquée au temps de l'Église.

Telle paraît en particulier avoir été la position de la communau-

[17] Voir *II Baruch* (Apoc. syriaque de Baruch), LXVIII, 5.
[18] TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 24.
[19] B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 283-287.
[20] Voir G. DIX, *Jew and Greek*, p. 53-62.

té judéo-chrétienne de Rome. Les *Épîtres de Pierre*, qui font une grande place à l'eschatologie, ne font aucune allusion au millénarisme. Tout au contraire la *II Petr.*, 3, 8, citant le texte classique des millénaristes: « Un jour du Seigneur est comme mille ans » (*Ps.* 89, 4), l'applique au temps qui sépare la venue du Christ de la catastrophe finale. Elle paraît donc entendre le règne de mille ans du temps de l'Église. On voit d'ailleurs comment cette conception, mise ultérieurement, comme nous le verrons, en relation avec la doctrine des sept millénaires, a pu fonder l'attente de la fin du monde pour l'an 1000 ap. J.-C., le septième et dernier millénaire ayant été inauguré par la venue du Christ. Il est remarquable par ailleurs que ni Clément de Rome, ni Hermas ne fassent allusion au millénarisme. Bien plus, pour celui-ci, l'accent est mis sur le temps de l'Église qui précède immédiatement le Jugement final.

Cette exégèse ecclésiale, Irénée ne l'exclut pas. Il reconnaît qu'il est légitime d'appliquer la prophétie de la réconciliation des animaux à l'union des nations dans l'Église (V, 33, 4) [21]. Mais d'une part, il affirme que cette interprétation allégorique ne saurait épuiser le sens de la prophétie. En effet, Dieu est riche en tout (V, 33, 4). Bien mieux, cette interprétation ecclésiale ne saurait rendre compte de toute la prophétie (V, 35, 1). Et surtout, ce qu'Irénée vise, c'est non cette typologie ecclésiale, mais l'allégorisme des gnostiques, qui évacue tout le contenu historique de la prophétie en la transférant au monde intemporel du plérôme. Quand Paul parle de la Jérusalem qui est notre mère, « il ne parle pas en pensant à un Éon égaré, ni à une vertu qui s'est séparée du Plérôme » (V, 35, 2).

C'est essentiellement pour combattre cette exégèse gnostique — et secondairement pour défendre le millénarisme asiate — que nous voyons Irénée consacrer à la question les chapitres de l'*Adversus haereses* où il reprend et confirme la tradition asiate du millénarisme. Il y a dans ces pages des éléments qui relèvent de la théologie propre d'Irénée et qui à ce titre ne nous intéressent pas ici. Mais il y a rassemblé également nombre de données traditionnelles qui font de ce chapitre la grande source sur le millénarisme asiate. C'est d'elles que nous avons déjà tiré les citations de Papias et des Presbytres. Mais par ailleurs, ces pages contiennent tout un dossier biblique qui enrichit notre connaissance du millénarisme judéo-chrétien et dont il importe de faire le bilan.

---

[21] Voir aussi JUSTIN, *Dial.*, LXXXI, 2.

Irénée expose d'abord qu'il est nécessaire que « les justes, dans cette création renouvelée, ressuscitant lors de l'apparition du Seigneur, reçoivent l'héritage promis aux Pères et y règnent — et ceci, avant le Jugement » (*Adv. haer.*, V, 32, 1). La première raison est qu'« il faut que la création, restaurée dans son état primitif, soit mise sans empêchement au service des justes ». Ceci s'appuie sur *Rom.*, 8, 19-21. En second lieu, c'est seulement ainsi que les promesses faites aux patriarches sont accomplies [22]. Irénée donne à ce sujet une liste de textes relatifs à ces promesses. Viennent ensuite des témoignages du Nouveau Testament. Le Christ, à la Cène, dit à ses apôtres « qu'il ne boira plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce qu'il en boive à nouveau avec eux dans le royaume de son Père » (*Mt.*, 26, 27-28). Or, commente Irénée, « on ne peut concevoir (le Christ), une fois établi en haut dans le lieu supercéleste, buvant le fruit de la vigne avec les siens, ni davantage ceux qui le boivent être sans chair » (V, 33, 1).

C'est également « aux temps du règne » qu'Irénée applique la parole sur le centuple promis « en ce siècle » (*Mt.*, 19, 29). Voici son commentaire : « Quel est le centuple promis en ce siècle, quels sont les repas offerts aux pauvres et les banquets donnés en retour ? Ces choses s'accomplissent dans les temps du règne, c'est-à-dire au septième jour, le jour sanctifié, où Dieu s'est reposé de toutes ses œuvres, qui est le vrai sabbat des justes, où ils n'accompliront plus d'œuvres terrestres mais auront une table toute servie, préparée par Dieu, qui les nourrira de tous les mets » (V, 33, 2). C'est à ce propos qu'Irénée apporte les témoignages de Papias et des presbytres sur l'abondance merveilleuse de la terre, en dehors de tout travail. Je laisse de côté l'allusion au septième jour et au repos sabbatique, sur lesquels nous reviendrons et qui ne paraissent pas faire partie du millénarisme asiate originel.

Irénée en vient alors aux textes prophétiques (V, 34, 1). Le plus important est *Is.*, 65, 21-25, qu'il cite deux fois et qui, nous l'avons vu, est le texte de base du millénarisme asiate. On y lit, dans les Septante, la phrase : « Comme les jours de l'arbre de vie seront les jours de mon peuple ». Irénée n'en fait pas de commentaire particulier. Mais plus haut il a indiqué que « le jour » de l'homme, dans le Paradis, était de mille ans (V, 23, 2). Nous reviendrons sur ce trait [22a]. Par contre, il insiste sur la réconciliation

---

[22] Voir A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, p. 129-135.

[22a] [Ci-dessous, p. 393, où le P. Daniélou cite et commente ce passage d'Irénée].

des animaux. Le retour au Paradis suppose le retour des animaux à la nourriture paradisiaque, qui était végétale. Or ceci suppose une végétation luxuriante : « Si le lion doit manger de la paille, quel sera le blé dont la paille suffirait à nourrir des lions ? » (V, 33, 4).

On remarquera d'autre part un groupe important de prophéties consacrées à la nouvelle Jérusalem. Il comprend *Is.*, 31, 9 ; 54, 11 ; 65, 18 ; *Bar.*, 4, 36—5, 9. A propos de ce dernier texte, Irénée écrit : « Toutes ces choses ne peuvent être entendues du monde céleste. Il est écrit en effet que Dieu montrera ton éclat à tout pays qui est sous le ciel (*Bar.*, 5, 3). Mais (elles auront lieu) dans les temps du royaume, la terre ayant été renouvelée par le Christ et Jérusalem reconstruite à l'image de la Jérusalem céleste » (V, 35, 2). Citant alors *Apoc.*, 21, 1, Irénée montre que c'est de la Jérusalem céleste que parle l'Apôtre Jean, celle qui n'apparaîtra qu'après la nouvelle terre et les nouveaux cieux : « C'est après que ces choses auront eu lieu sur la terre que Jean, le disciple du Seigneur, dit que descendra la Jérusalem nouvelle, celle d'en-haut... De cette Jérusalem, l'image est la Jérusalem située sur la terre d'avant, dans laquelle les justes s'exercent à l'incorruptiblité... » (V, 35, 2).

Ainsi Irénée distingue explicitement la reconstruction terrestre de Jérusalem durant le règne millénaire et la manifestation de la Jérusalem céleste après le Jugement et la nouvelle création. Son exégèse de l'*Apocalypse* est à cet égard cohérente. Cette mention de la reconstruction de Jérusalem est importante, car elle montre combien la pensée qu'Irénée exprime ici est bien celle du millénarisme asiate de Cérinthe et de Montan, pour qui le thème de Jérusalem était central. Il nous donne en même temps les sources de ce thème, en montrant qu'il se rattache lui aussi aux prophéties d'Isaïe entendues dans un sens littéral. Le trait proprement irénéen du passage est celui du millénaire comme première accoutumance à l'incorruptibilité. Irénée y revient plus loin : « Et de même que (l'homme) ressuscitera réellement, de même il s'exercera réellement à l'incorruptibilité et grandira et se fortifiera durant les temps du royaume, pour devenir capable de la gloire du Père » (V, 35, 2).

Un dernier trait par lequel Irénée se rattache ici au millénarisme originel, c'est l'accent mis sur ceux que la venue du règne millénaire trouvera vivants et qui continueront de vivre sur la terre : « Toutes ces choses sont dites sans conteste de la résurrection des justes, qui a lieu après la venue de l'Antéchrist... (et de) ceux que le Seigneur trouvera dans la chair, attendant sa venue du ciel, après avoir subi la tribulation... » (V, 35, 1). C'est là en effet que le

millénarisme se rattache à l'attente messianique originelle, qui était chez les Juifs celle d'une intervention terrestre de Dieu, triomphant de ses ennemis et libérant les justes persécutés. La résurrection n'apparaît que comme le moyen d'associer les justes déjà morts à ce triomphe. Elle est proprement une revivification, une restauration des morts dans une condition terrestre simplement meilleure, non encore le transfert dans la cité de Dieu.

Irénée atteste la persistance du millénarisme à la fin du second siècle dans la Grande Église. On peut rapprocher de lui Méliton de Sardes [23]. Mais il existe aussi un courant hétérodoxe qui atteste la présence du millénarisme à cette époque en Asie: c'est le montanisme. Ses relations avec le milieu johannique et avec Irénée sont claires, en particulier dans l'importance qu'il donne au Paraclet. Le montanisme apparaît comme un mouvement conservateur qui, à la fin du second siècle, revient à la ferveur de l'attente eschatologique qui était celle de la communauté asiate primitive, et en particulier à son millénarisme. A cet égard, il témoigne des doctrines archaïques et nous renseigne sur un état de choses qui est précisément celui du milieu asiate de Papias ou de Cérinthe, dont il peut être rapproché bien qu'il leur soit postérieur [24].

C'est par Tertullien que nous sommes renseignés sur le millénarisme de Montan. J.H. Waszink a rassemblé les principaux textes dans son édition du *De Anima* [25]. Dans l'un d'eux, nous lisons: «Nous confessons qu'un royaume nous est promis sur la terre, avant le ciel et dans un état différent, mais après la résurrection, pour mille ans dans Jérusalem, la cité construite par Dieu, royaume descendu du ciel... Cette Jérusalem, la parole de la nouvelle prophétie (montanisme) qui est dans notre foi l'atteste, au point d'avoir même annoncé qu'une image de la cité avant sa venue effective apparaîtra en signe» (*Adv. Marc.*, III, 24; *CSEL*, 419).

On remarquera combien Tertullien dans son style concis rassemble tous les traits du millénarisme asiate: royaume terrestre de mille ans succédant à la résurrection et antérieur au ciel, impliquant un état des corps différent de celui du ciel [26]. Ceci recoupe l'*Ascen-*

---

[23] L. GRY, *Le millénarisme*, Paris, 1904, p. 81-82.

[24] Voir K. ALAND, *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, dans *ZNW*, 46 (1955), p. 113-114.

[25] J.H. WASZINK, *Q.S.F. Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947, p. 591-593.

[26] «Après le règne de mille ans, qui comprend la résurrection des saints,... une fois le jugement par le feu accompli, changés en un instant en une nature angélique en revêtant par-dessus [notre chair; cf. *II Cor.*, 5, 4] l'incorruptibilité, nous serons transférés dans le royaume céleste» (TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 24; *CSEL*, 420).

*sion d'Isaïe* et Méthode d'Olympe [27]. Le trait le plus intéressant est la place prise par Jérusalem. Tandis que le millénarisme de Papias se situe dans la ligne des prophéties du nouveau Paradis, celui de Montan est dans la ligne des prophéties de la nouvelle Jérusalem. Cette nouvelle Jérusalem n'est pas la Jérusalem céleste dont parle l'Apocalypse de Jean, mais la Jérusalem terrestre restaurée. Nous avons vu Irénée distinguer les deux. Ce trait rapproche le millénarisme de Montan de celui de Cérinthe et annonce celui d'Apollinaire.

## LE SYMBOLISME DES MILLE ANS

Nous avons à plusieurs reprises rencontré l'expression de « millénaire » appliquée au règne du Messie. Elle ne lui est pas toujours associée. Elle ne se trouve pas dans les textes juifs où il est question du règne intermédiaire. Elle paraît même étrangère à la couche chrétienne la plus ancienne, celle dont témoigne l'*Ascension d'Isaïe*. On la voit apparaître dans un milieu déterminé, celui de Papias et des Presbytres, de Cérinthe, de l'*Apocalypse*. Des hypothèses variées ont été proposées sur son origine. En particulier, on l'a mise en relation avec la doctrine de la semaine cosmique, constituée de sept millénaires. Nous verrons en effet qu'elle a fusionné avec cette doctrine. Mais ce n'est pas là qu'il faut chercher son origine. Aussi bien, la doctrine des sept millénaires apparaît dans l'*Épître de Barnabé*, qui relève de la gnose judéo-chrétienne d'Égypte et nous met dans un tout autre milieu que celui du messianisme asiate.

Si nous examinons les choses de près, nous constatons que la conception des mille ans apparaît chez Papias en liaison avec la couleur paradisiaque donnée au millénarisme [28]. Y aurait-il un lien entre la fécondité de la terre, la réconciliation des animaux et les mille ans ? Il suffit de nous reporter aux textes des prophètes et des apocalypses pour constater qu'un des traits du règne messianique est la longévité extraordinaire. Ainsi nous lisons dans *Is.*, 65, que nous avons cité déjà pour la réconciliation des animaux :

---

[27] Voir aussi TERTULLIEN, *De resurr.*, 25 ; *CSEL*, 61.

[28] C'est également le cas dans la *Visio Pauli*, 21-22 ; M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota* (*TS*, II, 3), p. 22-23.

Il n'y aura plus ni d'enfant né pour peu de jours,
ni de vieillard qui n'accomplisse le nombre de ses jours.
Ce sera mourir jeune que de mourir centenaire...
Car les jours de mon peuple égaleront ceux des arbres.
(65, 20-22).

De même, dans *I Hénoch*, la longévité est associée à la fécondité de la terre comme un trait des temps messianiques (X, 17).

Mais il y a plus. Le Livre des Jubilés, dans un texte capital pour nous, nous apprend en effet que, dans les temps paradisiaques, l'homme devait vivre mille ans, et que c'est à cause de son péché que ce temps est abrégé pour Adam et qu'il meurt à 930 ans selon la *Genèse*: « Adam mourut 70 ans avant d'avoir atteint mille ans. Car mille ans sont comme un jour (*Ps.*, 89, 4) dans le ciel. Et c'est à cause de ce qui est écrit concernant l'arbre de la connaissance: Dans le jour où tu mangeras tu mourras. Pour cette raison, il est mort avant d'avoir accompli les années de ce jour » (*Jub.*, IV, 29). Nous avons ici une exégèse de *Gen.*, 2, 17 à la lumière de *Ps.* 89, 4: Adam meurt le jour où il mange le fruit défendu; mais jour signifie ici mille ans; donc Adam meurt avant l'accomplissement des mille ans. (cf. *Rec. Clem.*, IV, 9, 4).

Que cette tradition des *Jubilés* ait été connue dans le milieu asiate, nous en avons l'attestation formelle chez Irénée. Commentant *Gen.*, 2, 17, celui-ci écrit: « Récapitulant ce jour en lui-même, le Seigneur est venu à sa Passion la veille du sabbat, qui est le sixième jour de la création, celui dans lequel l'homme a été créé... Certains, toutefois, rattachent la mort d'Adam au millénaire: puisque, disent-ils, un jour du Seigneur est comme mille ans et qu'Adam n'a pas dépassé les mille ans, mais qu'il est mort dans leur espace, accomplissant le jugement porté sur sa transgression » (*Adv. haer.*, V, 23, 2). Irénée constate donc qu'il existe en Asie avant lui une tradition, qui est celle même des *Jubilés*, selon laquelle la durée de la vie paradisiaque est de mille ans.

Il est donc normal, dès lors que le règne messianique était considéré par les Asiates, en dépendance de l'apocalyptique, comme un retour au Paradis, que la durée de la vie y soit celle qu'aurait dû avoir la vie d'Adam (cf. *Jub.*, XXIII, 27). Or l'idée, en référence explicite au texte des *Jubilés*, est précisément développée par Justin, dans un texte où celui-ci défend le millénarisme au nom de la tradition primitive contre les interprétations spirituelles des gnostiques, aussi bien orthodoxes qu'hétérodoxes. Nous nous rappellerons que le *Dialogue avec Tryphon*, où se trouve ce passage, se situe

à Éphèse. Son contexte est donc le judaïsme asiate. Justin sur ce point se rattache sans doute au milieu millénariste asiate, dont il n'est que l'écho. Ceci apparaît évident, si l'on note que les mêmes développements se retrouveront chez Irénée, sans qu'ils impliquent de dépendance par rapport à Justin.

Citons ce texte capital: « Pour moi et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, autant qu'il y en a, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ézéchiel, Isaïe et autres l'affirment » (*Dial.*, LXXX, 5). Ceci est exactement le millénarisme de Cérinthe et de Montan, avec l'allusion à Jérusalem. Justin continue: « Voici comment Isaïe parle de la période de mille années (χιλιονταετηρίς) », et il cite *Is.*, 65, 17-25. Je note seulement certains passages: « Voici que je fais Jérusalem pour la joie... Il n'y aura plus de mort prématuré ni de vieillard qui n'accomplisse son temps... Comme les jours de l'arbre de vie seront les jours de mon peuple... Loups et agneaux paîtront ensemble ».

L'intérêt de cette citation est qu'elle nous fait toucher à quel point tous les thèmes du millénarisme asiate s'y retrouvent. On y voit en effet celui de la Jérusalem rénovée, celui de la réconciliation animale, celui de la longévité. Il semble que le millénarisme asiate ait consisté à appliquer à la doctrine de la première résurrection les perspectives de ce chapitre d'*Isaïe*. Le seul élément qui ne s'y trouve pas explicitement est le *logion* sur la fécondité de la vigne, qui constitue une tradition apocalyptique juive. Il est possible que cette tradition ait été rapprochée du chapitre d'*Isaïe* dans un milieu juif messianiste d'Asie et que les chrétiens aient appliqué l'ensemble au règne intermédiaire. Toutefois, le millénaire proprement dit ne s'y trouve pas. Pourtant, Justin déclare qu'Isaïe a prédit le règne de mille ans. Or ceci, il va le rattacher au verset 22 où nous lisons dans les LXX: « Comme les jours de l'arbre de vie seront les jours de mon peuple ». L'introduction de l'arbre de vie est ici une interprétation des LXX, étrangère à l'hébreu, et qui dès ce moment peut-être constitue une allusion au millénaire paradisiaque.

Ces rapprochements sont explicités par Justin, qui est ici témoin d'une tradition antérieure: « Nous avons compris que ce passage: Comme les jours de l'arbre seront les jours de mon peuple, ... révèle les mille ans en mystère. Selon qu'il avait été dit à Adam que le jour même où il mangerait de l'arbre il mourrait (*Gen.*, 2, 17), nous savons qu'il n'a pas atteint mille ans. Nous comprenons également que cette parole: Le jour du Seigneur est comme mille

ans, se rapporte à ce passage. D'ailleurs chez nous, un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans l'Apocalypse... que ceux qui auront cru à notre Christ passeront mille ans à Jérusalem, après quoi arrivera la résurrection générale et, en un mot, éternelle pour tous sans exception, puis le jugement. C'est ce que Notre-Seigneur lui-même a dit: Ils ne prendront pas de femme, ni ne seront donnés en mariage, mais ils seront comme des anges, étant enfants du Dieu de la résurrection» (*Dial.*, LXXXI, 3-4) [29].

Ce texte rassemble à la fois toute la documentation et toute l'argumentation du millénaire. Il groupe en effet *Ps.* 89, 4 (qui se trouve dans *Jubilés* IV, 30, et dans *II Petr.*, 3, 8), *Gen.*, 2, 17 et *Is.*, 65, 22 d'après LXX. Faisant écho à *Jubilés*, il montre que la vie paradisiaque était de mille ans. Or *Isaïe* identifie la durée de la vie aux temps messianiques à celle de la vie paradisiaque. Donc il est clair que la durée de la vie aux temps messianiques sera de mille ans. Et ceci est explicitement rapproché du millénaire de l'*Apocalypse*. Mais le millénaire apparaît ici moins une supputation chronologique qu'une désignation de l'état paradisiaque. Ainsi le millénarisme asiate nous paraît procéder exclusivement d'une spéculation sur le caractère paradisiaque des temps messianiques. Et il signifie précisément qu'après la première résurrection, les justes vivront dans une terre rénovée, mais d'une vie terrestre, avant d'être transférés dans le ciel après le jugement et de devenir semblables aux anges.

Ce dernier point permet peut-être d'élucider un trait important du millénarisme et d'y distinguer deux tendances. Une des pierres d'achoppement du millénarisme a été en effet la licence sexuelle qu'il semblait admettre durant les temps messianiques. La tradition juive des apocalypses unissait, parmi les traits des temps messianiques, la fécondité exceptionnelle des hommes à celle de la nature: «Les justes demeureront vivants jusqu'à ce qu'ils aient engendré mille enfants», lisait-on dans *I Hénoch* (X, 17). Cérinthe, au dire de Denys d'Alexandrie, interprétait les temps messianiques comme un temps de jouissances de toutes sortes et, au dire de Caïus, en faisait «une fête nuptiale».

Cette conception très matérielle a persisté dans le christianisme ultérieur. C'est celle que nous retrouvons chez Commodien et chez

---

[29] Sur le texte de ce dernier verset (*Luc*, 20, 36), voir R. REITZENSTEIN, *Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten*, dans *ZNW*, 15 (1914), p. 70-71.

Lactance : «(Après la résurrection, le Fils de Dieu) habitera mille ans parmi les hommes et les gouvernera d'un gouvernement très juste... Ceux qui vivront alors ne mourront pas, mais pendant mille ans engendreront une multitude innombrable... ; quant aux ressuscités, ils présideront aux vivants comme des juges... Alors le soleil deviendra sept fois plus brillant que maintenant. La terre manifestera sa fécondité et produira des moissons abondantes... Les bêtes ne se nourriront plus de sang» (*Div. Inst.*, VII, 24; *PL*, VI, 809-810). Ainsi la génération de nombreux enfants apparaît comme un trait du règne millénaire.

Justin semble exclure cette conception, puisqu'il rattache seulement au royaume millénaire la phrase du Christ: «Ni ils ne se marieront, ni ils ne seront pris en mariage». Mais on remarquera que ni les Presbytres, ni Papias, ni Irénée, ni Montan ne font allusion à la persistance de la génération durant le règne messianique. Si ce que nous avons dit est exact, c'est leur conception qui serait seule cohérente avec l'application aux temps messianiques du millénaire adamique. Car celui-ci ne serait applicable qu'à une seule génération, qui couvrirait la totalité de mille ans et n'admettrait donc pas la naissance d'enfants.

Aussi bien cette conception est-elle représentée au III^e^ siècle par Méthode d'Olympe, en face de la conception matérialiste de Lactance: «Maintenant, en ce moment même,... la terre produit encore ses fruits, les eaux se rassemblent..., la lumière est encore séparée, le nombre des hommes est encore complété par la création... Mais lorsque les temps seront arrivés à leur terme et que Dieu cessera de travailler à cette création-ci, le septième mois, au grand jour de la résurrection, la fête de nos Tabernacles sera célébrée pour le Seigneur...» Alors, dans ce septième millénaire, «les fruits de la terre seront tous à leur fin, les hommes n'engendreront plus et ne seront plus engendrés et Dieu se reposera des œuvres de la création du monde» (*Conv.*, IX, 1; *GCS*, 114). Je laisse de côté dans ce texte ce qui est relatif à la conception du septième millénaire et à son parallélisme avec le septième jour. Nous y reviendrons. Je retiens seulement l'affirmation claire de la cessation de la génération durant les temps messianiques.

On remarquera que Méthode nie également la fécondité de la terre à cette époque. En cela il va beaucoup plus loin qu'Irénée. Il est possible que ceci soit une réaction et un effort pour sauver le millénarisme en le spiritualisant. Mais il n'est pas exclu non plus que ce soit un développement de la tradition millénariste antique,

dans le sens d'une typologie du repos du septième jour, non contaminée par l'apport apocalyptique qui intervient chez Papias, qu'a repris Irénée et que Lactance amenait à ses dernières conséquences. Méthode en effet précise qu'il combat ici les Juifs qui «croient que la Loi et les Prophètes ont tout expliqué de façon matérielle, eux qui n'aspirent qu'aux biens de ce monde» (IX, 1; *GCS*, 114). On retrouvera une polémique analogue contre les Juifs à propos du millénarisme chez saint Jérôme [30].

Or il se trouve que nous avons un témoignage ancien qui recouvre exactement la conception de Méthode: c'est celui des *Oracles Sibyllins* judéo-chrétiens. Décrivant la dernière période du monde, le texte dit: «Alors... il établira ta race comme elle était avant; personne ne fendra plus le sillon profond avec la charrue arrondie;... il n'y aura plus de sarments, ni d'épis; mais tous ensemble mangeront la manne, rosée venue du ciel, avec leurs blanches dents» (VII, 145-149). On est bien ici en présence de la même idée que chez Méthode d'une cessation de la production de la vie et d'une sorte de repos de la création. Et par ailleurs le texte paraît bien désigner le règne terrestre et non le monde de l'au-delà. On notera que le thème du repos est aussi celui que présentaient la *Première Épître aux Thessaloniciens* et l'*Ascension d'Isaïe*. Méthode met en relation cette donnée primitive avec le thème de la semaine cosmique et du septième jour. Ceci nous conduirait ainsi à distinguer dans le millénarisme asiate trois courants distincts: le plus radical, celui de Cérinthe, conçoit le règne millénaire comme un temps de jouissances matérielles, où la génération des hommes continue, comme la fécondité de la terre; le courant moyen, celui de Papias et d'Irénée, admet les jouissances matérielles et la fécondité de la terre, mais non la continuation de la génération humaine: il paraît le plus conséquent avec la notion des mille années adamiques; le troisième, celui de Méthode, suppose une cessation non seulement de la génération humaine, mais de la fécondité de la terre; ceci apparaît en relation avec un nouveau thème, celui du millénaire comme septième jour de la semaine cosmique, durant lequel Dieu cesse d'accomplir les œuvres de la création. Ceci nous conduit à un dernier aspect de la question.

[30] JÉRÔME, *Com. Zach.*, III, *in* 14, 18-19; *PL*, XXV, 1538C.

## LE SEPTIÈME MILLÉNAIRE

Nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer, chez Irénée et chez Méthode, des allusions au millénaire comme septième jour. Cette désignation se rattache à des spéculations sur la semaine cosmique. Certains auteurs voient dans ces spéculations l'origine du millénarisme [31]. Ceci nous apparaît tout à fait contestable. En effet le millénarisme asiate se rattache à un milieu judéo-chrétien messianiste. Or les milieux juifs traditionnels ignoraient la division de l'histoire du monde en millénaires. Les conceptions des âges du monde que l'on trouve dans *I Hénoch* ou dans les *Jubilés* sont toutes différentes [32]. La conception des sept millénaires est née dans des milieux juifs ésotériques, comme celle des sept cieux [33]. Elle ne fait pas partie du millénarisme asiate primitif [34]. Aussi bien est-ce ailleurs que nous la trouvons d'abord attestée.

Le premier texte en effet où nous rencontrons la doctrine du septième millénaire est l'*Épître de Barnabé*. Celle-ci écrit: «Le sabbat est mentionné dès le commencement de la création: Dieu fit en six jours les œuvres de ses mains; il les acheva le septième jour; il se reposa ce jour-là... Faites attention, mes enfants, à ces paroles: Dieu accomplit son œuvre en six jours. Cela signifie que Dieu, en six jours, amènera toutes choses à leur fin, car pour lui: Un jour est comme mille ans (*Ps.*, 89, 4), ainsi qu'il l'atteste lui-même. Voici: Un jour du Seigneur sera comme mille ans. Donc, mes enfants, en six jours, c'est-à-dire en six mille ans, l'univers sera consommé. Et: Il se reposa le septième jour, a la signification suivante. Quand son Fils sera venu mettre fin au délai accordé aux pécheurs, juger les impies, transformer le soleil, la lune et les étoiles, alors il se reposera glorieusement le septième jour... Enfin il dit aux Juifs: Ce ne sont pas vos sabbats qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, mettant fin à l'univers, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un autre monde» (XV, 3-8). Essayons de dégager les principales données du texte. Nous y rencontrons d'abord la relation établie entre le repos eschatologique et le sabbat.

[31] M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, p. 83-84.

[32] Cf. A LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, 1964, p. 35-78.

[33] Elle est attestée chez les Samaritains, y compris la conception messianique du septième millénaire (W. BAUER, art. *Chiliasmus*, dans *RAC*, II, 1075).

[34] Cf. K.-H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte des augustinischen Weltalterlehre*, Bonn, 1966, p. 62-118.

Ceci n'implique d'ailleurs aucun millénarisme. Nous sommes en présence d'une typologie de la semaine, où les six jours de la création représentent le temps de ce monde, et le septième jour, le monde futur. Ceci se rattache à la tradition juive et a été transposé par Philon [35]. C'est par contre un élément étranger au judaïsme que celui des âges du monde considérés comme une série de millénaires. Cumont y voit une conception d'origine iranienne. Cette série n'est pas nécessairement septénaire. Mais elle prend cette forme dans le milieu des «mages hellénisés», en se combinant avec la conception planétaire d'origine babylonienne, qui voit les sept périodes cosmiques dominées chacune par une planète. On aboutit ainsi à la conception des sept millénaires constituant le temps total du monde. Cette conception est tout à fait étrangère au judaïsme, pour qui la durée du monde est de six jours, le septième jour représentant la vie éternelle. Ainsi n'est-elle pas attestée chez eux à date ancienne [36]. Elle est étrangère à l'*Épître de Barnabé*, qui ne connaît que six millénaires.

Nous avons donc jusqu'à présent une donnée biblique: le repos du septième jour [37] — et une donnée apocalyptique: les six millénaires. Dans le passage de *Barnabé*, un troisième élément intervient, qui est le huitième jour. On a cherché à cet élément des origines hellénistiques. Et il est sûr que l'ogdoade joue un rôle dans la mystique pythagoricienne des nombres, dont Philon est tributaire. Mais ce rôle n'est pas éminent. Il est au contraire capital dans le gnosticisme. Mais, comme la plupart des données utilisées par les gnostiques, il est emprunté d'ailleurs. Carl Schmidt a montré que c'est le christianisme qui donne au huitième jour son importance [38]. C'est en effet le lendemain du sabbat que le Christ est ressuscité. Le huitième jour est le jour de la résurrection, le dimanche, qui distingue les chrétiens des Juifs [39].

On voit comment l'originalité de l'*Épître de Barnabé* est de mettre en relation la donnée primitive du repos eschatologique avec

---

[35] Voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 326-328.

[36] On la trouve dans la *Prière de Moïse* (M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota* (*TS*, II, 3, p. 173); dans la *Vision de Cenez* (*ibid.*, p. 179); chez le réviseur de *II Hénoch* (LII, I). [Ce passage de *II Hénoch* appartient aux additions de la version longue, la seule connue et traduite par R.H. CHARLES (*Apocrypha*..., II, p. 451); il figure dans l'édition d'A. VAILLANT en appendice (p. 104); il manque dans *EI*, qui donne exclusivement la version courte.]

[37] Cf. D. HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung von endzeitlichen Ruheort im Hebräerbief*, Tübingen, 1970.

[38] C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, p. 279.

[39] J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 329-354.

des spéculations sur la semaine cosmique, héritées à la fois du judaïsme, de l'apocalyptique et du christianisme. *Barnabé* gardera de l'apocalyptique la notion des six millénaires comme constituant l'histoire totale; du judaïsme, le caractère privilégié du septième jour comme temps de repos; du christianisme, la conception du huitième jour comme vie éternelle. Ceci aboutit à la conception des six millénaires qui sont le temps total du monde et qui sont suivis du septième jour, lequel est la vie éternelle, appelée aussi ogdoade. A. Hermans a montré qu'il n'y avait là aucun millénarisme, ni aucune articulation des sept jours et de l'ogdoade [40].

La présence de spéculations sur le septénaire et l'octonaire survient au contraire dans le milieu alexandrin. C'est là que se développe le thème des sept jours comme temps total du monde auquel succède le huitième jour, qui est la vie éternelle. A partir de Clément d'Alexandrie, cette doctrine sera celle d'Origène et des Cappadociens.

Clément d'Alexandrie parle du «temps qui, par les sept âges du monde, amène la restauration (ἀποκαθιστάς) du repos suprême (= ogdoade)» (*Strom.*, IV, 25, 159; *GCS*, 318). Mais la gnose alexandrine, aussi bien orthodoxe qu'hétérodoxe, connaît aussi une perspective cosmologique où l'hebdomade signifie le monde terrestre régi par les sept planètes, et l'ogdoade, la cité céleste. C'est ce que nous trouvons à la fois chez les Valentiniens [41] et chez Clément [42].

Mais la spéculation de *Barnabé* va être mise en relation avec le millénarisme asiate — et ceci précisément par Irénée. Celui-ci fait la synthèse de la tradition asiate du millénaire paradisiaque et de la tradition des six millénaires suivis du jour du repos. Et sur ce dernier point il apparaît comme tributaire de *Barnabé*: «En autant de jours le monde a été créé, en autant de millénaires il sera achevé. C'est pourquoi l'Écriture dit:... Dieu acheva ses œuvres le sixième jour et se reposa le septième de toutes ses œuvres. Ceci est à la fois récit des choses passées et prophétie des choses à venir. Si en effet «un jour du Seigneur est comme mille ans» et qu'«en six jours a été achevé ce qui a été fait», il est évident que cet achèvement est de 6000 ans» (*Adv. Haer.*, V, 28, 3).

---

[40] A. HERMANS, *Le pseudo-Barnabé est-il millénariste?* dans *Ephem. Theol. Lovan.*, 35, 1959, p. 849-876.

[41] IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 5, 3; CLÉM. D'ALEXANDRIE, *Excerpt.*, 63, 1.

[42] CLÉM. D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, 14, 108 (*GCS*, 486).

Nous avons ici les mêmes éléments, les mêmes citations que dans le passage de Barnabé. Il est difficile de ne pas admettre une dépendance littérale. Ceci confirme notre vue que la conception des millénaires est étrangère à la tradition asiate ancienne et que c'est Irénée qui l'associe à elle. Cette conception de la semaine cosmique convenait bien d'ailleurs à la théologie d'Irénée. Aussi trouve-t-on chez lui d'autres allusions. Particulièrement intéressant est un passage qui identifie exactement le septième jour et le royaume messianique: «Lorque l'Antéchrist aura tout dévasté en ce monde, pendant son règne de trois ans et six mois, alors le Seigneur viendra du ciel dans les nuées, envoyant l'Antéchrist et ceux qui lui obéissent dans l'étang de feu, apportant aux justes le temps du royaume, c'est-à-dire le repos, le septième jour sanctifié» (*Adv. haer.*, V, 30, 4). Cette ligne sera continuée par Lactance. C'est ainsi que se constitue chez Irénée la conception du temps total du monde, constitué de sept millénaires, dont le dernier est l'âge messianique, suivi de la vie éternelle. C'est cette spéculation sur les sept millénaires, en relation avec le millénarisme apocalyptique asiate, que nous trouvons à la fin du III^e^ siècle chez Méthode d'Olympe et Victorin de Pettau. Nous avons déjà cité le premier. Le second écrit: «Isaïe et tous ses collègues ont rompu le sabbat, afin que ce soit le vrai et juste sabbat qui soit observé dans le septième millénaire. C'est pourquoi le Seigneur a fait correspondre à ces sept jours sept milliers d'années. En effet il est stipulé: A tes yeux, Seigneur, mille ans sont comme un jour (*Ps.*, 89, 4)... C'est pourquoi, comme je l'ai rappelé, le vrai sabbat, c'est le septième millénaire, où le Christ règnera avec ses élus» [43]. Ce millénarisme, moins matériel que celui d'Irénée, est celui qui persistera en Occident, chez Hilaire, Grégoire d'Elvire et d'autres, jusqu'à Augustin.

Il reste toutefois que nous pouvons nous demander si la doctrine des sept millénaires n'a pas d'autre source. En effet, elle apparaît comme étrangère à la gnose égyptienne et à l'*Épître de Barnabé.*

Aussi bien la source première doit-elle être cherchée ailleurs, en milieu syriaque. C'est là que nous voyons en effet apparaître au second siècle, en relation avec les spéculations irano-babyloniennes des «maguséens» sur les années cosmiques, les calculs des chronographes chrétiens pour déterminer le temps de la parousie [44].

[43] VICTORIN de PETTAU, *De fabrica mundi*, 6; *CSEL* 49, 6.
[44] J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine*, dans *VC*, 2 (1948), p. 1-5.

Le cadre des sept millénaires, entendu en un sens littéral, fournissait un cadre commode pour l'histoire du monde. Ces spéculations paraissent propres au milieu judéo-chrétien de Syrie, où la question de la parousie était importante.

Le premier texte intéressant est chez Théophile d'Antioche. Celui-ci est un des premiers auteurs chrétiens à s'être intéressé à la théologie de l'histoire. Et il agira en ce sens sur Irénée. Or dans sa récapitulation de la chronologie de l'histoire du monde, il fixe implicitement la naissance du Christ vers l'année 5500 [45]. Il ne fait directement allusion ni aux sept millénaires, ni au millénarisme. Mais ce chiffre montre de façon sûre que, pour lui, le Christ est né au milieu du sixième millénaire. Ceci suppose que l'an 6000 inaugurera le règne messianique, qui remplira le septième millénaire, et que l'an 7000 sera celui de la fin du monde et de l'inauguration de la cité céleste.

D'ailleurs la valeur de ces déductions trouve un nouvel argument dans le témoignage d'un auteur dont le millénarisme se rattache au milieu syrien, même si nous continuons de voir en lui le prêtre romain Hippolyte [46]. Nous lisons dans le *Commentaire sur Daniel*: «Il faut nécessairement que les six mille années soient écoulées, afin que vienne le sabbat, le repos, le jour consacré, dans lequel le Seigneur s'est reposé de toutes ses œuvres... Le sabbat est le type et la figure du royaume futur des saints, quand ils règneront avec le Christ, quand il viendra des cieux, comme Jean l'expose dans son Apocalypse. En effet le jour du Seigneur est comme mille ans. Puis donc que Dieu a fait l'univers en six jours, il faut que les six mille ans soient accomplis. Ils ne sont pas encore accomplis, selon le mot de Jean: Les cinq premiers sont tombés, un subsiste, l'autre n'est pas encore venu (*Apoc.*, 17, 10). Par 'l'autre' il désigne le septième, dans lequel sera le repos» (*Com. Dan.*, IV, 23).

Nous sommes ici en présence de la tradition des sept millénaires, avec la typologie du sabbat comme repos messianique, la citation du Ps. 89, 4, l'absence de traits asiates. Mais Hippolyte ajoute des précisions chronologiques qui rejoignent Théophile. La citation de l'*Apocalypse* marque en effet que cinq millénaires sont écoulés, que le sixième est en cours, que le septième est attendu. Or ceci est précisé par une allégorie: «Ce que fit autrefois Moïse

---

[45] THÉOPHILE d'ANTIOCHE, *A Autolycos*, III, 28; *SC*, 205. Cf. les observations de R.M. GRANT, *Notes on the text of Theophilus, Ad Autolycum*, III, dans *VC* 12 (1958), p. 136-144.

[46] P. NAUTIN pense qu'il s'agit d'un évêque syrien et non d'un prêtre romain (*Hippolyte et Josippe*, Paris, 1947, p. 87 et suiv.).

dans le désert pour le Tabernacle est figure et image des mystères spirituels, afin que, à la venue de la vérité dans le Christ à la fin des temps, on puisse comprendre que ces choses sont accomplies. (Or l'arche a) cinq coudées et demi : ce sont là les 5500 ans au terme desquels le Seigneur est venu... A partir de sa naissance, il faut donc compter 500 ans pour l'achèvement des 6000 ans. Et alors ce sera la fin » (*Com. Daniel*, IV, 24).

L'importance de ces spéculations en milieu syriaque au second siècle nous est attestée, en dehors de Théophile, par Bardesane. Celui-ci, au témoignage de Georges l'Arabe, tenait que la durée du monde était de six mille ans et justifiait cela par des calculs sur les révolutions planétaires [47]. Or ceci suppose l'existence d'un septième millénaire. La chose est d'autant plus claire que Georges joint à son témoignage celui d'Hippolyte. La *Didascalie des Apôtres*, dont notre rédaction est du III[e] siècle, mais qui contient des éléments anciens et se rattache à la Syrie, atteste les mêmes vues : « Le sabbat est un symbole qui fut donné pour un temps. Il est le symbole du repos qui vient en septième lieu. Il annonce le septième millénaire » (VI, 18, 18). On remarquera la sobriété de tous ces textes sur le règne millénaire, qui est associé simplement à l'idée du repos.

C'est au même courant qu'il faut rattacher, au III[e] siècle, le palestinien Julius Africanus, le principal chronographe de l'époque. Adolf Bauer écrit qu'il fait des sept millénaires la base de sa chronique universelle. Il distingue six périodes de 1000 ans, trois jusqu'à la mort de Phaleg, au temps duquel eurent lieu la construction de la tour de Babel et la dispersion des peuples, et trois jusqu'à la fin du monde. Jules Africain plaçait l'incarnation du Christ au milieu du sixième millénaire, en l'an 5500 du monde [48]. Cette ère de 5500 ans, d'origine millénariste, comme le souligne M. Richard, outre le témoignage d'Hippolyte et de Jules Africain, est attestée par les efforts des computistes pour s'en rapprocher le plus possible [49].



Cette analyse nous permet de déterminer les développements primitifs du millénarisme judéo-chrétien. L'élément le plus antique

[47] *Patrologia Syriaca*, I, (Paris 1907), 2, 613-614.

[48] A. BAUER, *Ursprung und Fortwirken der christlichen Weltchronik*, Graz, 1910, p. 14.

[49] M. RICHARD, *Comput et chronographie chez saint Hippolyte*, dans *Mélanges de Science Religieuse*, 7 (1950), p. 239.

est la conception d'un règne terrestre du Messie avant la nouvelle création, qui constitue le «repos des saints». Cette donnée se trouve développée de façon distincte en Asie et en Syrie. En Asie, dans le milieu où a été écrite l'*Apocalypse* de Jean et dont Papias est le témoin, ce règne terrestre a été chargé des couleurs paradisiaques avec lesquelles l'Ancien Testament et les apocalypses décrivent les temps messianiques: réconciliation des animaux, fécondité exceptionnelle de la terre, longévité millénaire des hommes. C'est là le millénarisme asiate de Papias, de Cérinthe, de Montan, de Tertullien.

Dans une perspective différente, en Syrie et en Égypte, le règne messianique a été mis en relation avec les calculs des astrologues sur la semaine cosmique constituée de sept millénaires. Le septième millénaire, correspondant au septième jour de la création où Dieu s'est reposé, a été mis en relation avec le règne messianique considéré comme «le repos des saints». Cette conception diffère de la conception asiate en ce qu'elle implique la cessation de l'action créatrice de Dieu, alors que celle des asiates impliquait son intensification. Cette conception est celle de Bardesane, de Théophile d'Antioche, d'Hippolyte, des *Oracles Sibyllins*, de l'*Épître de Barnabé*. Par l'intermédiaire de Théophile, elle a été connue d'Irénée, qui l'a fusionnée avec la conception asiate [50].

Si nous comparons ces deux conceptions, nous voyons qu'elles se rattachent à deux lignes différentes. La première repose sur une exégèse du récit du Paradis dans *Gen.*, 2-3; la seconde constitue une spéculation sur l'Hexaméron, c'est-à-dire sur *Gen.*, 1. Or, dans le précédent chapitre, nous avons constaté que nous retrouvions les deux mêmes lignes pour la théologie de l'Église. Ceci nous ramène une fois de plus à une conclusion qui s'est imposée à nous tout au long de notre étude, à savoir que la théologie judéo-chrétienne se développe en grande partie à partir d'une gnose juive sur le début de la Genèse.

[50] Voir V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans *Rev. des Quest. Hist.*, 70 (1901), p. 369.

CHAPITRE XII

# BAPTÊME ET EUCHARISTIE

Le domaine de l'organisation du culte est sans doute celui où la marque judéo-chrétienne a subsisté le plus profondément dans l'Église chrétienne. L'origine juive du cadre général de la vie culturelle chrétienne était ordinairement contestée il y a un demi-siècle. On voyait dans les sacrements une influence des mystères hellénistiques. La situation nous apparaît aujourd'hui entièrement différente, en particulier à la lumière des découvertes de Qumrân. Le *Sitz im Leben* de la première liturgie chrétienne est davantage à chercher dans les coutumes cultuelles des communautés juives de mouvance essénienne [1]. C'est là que les usages de l'initiation baptismale, que le cadre de l'institution eucharistique, que les heures de la prière, que le rituel des fêtes trouvent des analogies.

Parmi ces usages, beaucoup ont persisté dans l'Église hellénistique, quitte pour certains à être interprétés dans une symbolique différente. Mais le passage du monde sémitique au monde grec a amené des modifications profondes. L'eau vive a cessé d'être exigée pour le baptême, l'Eucharistie a été séparée du repas, l'ordonnance de l'année liturgique a été bouleversée par le calendrier gréco-romain, l'usage du mariage spirituel est devenu suspect. Il est cependant possible, à travers les documents ou quelques survivances, en milieu syriaque en particulier, de retrouver certains traits disparus qui donnent à la liturgie judéo-chrétienne son caractère propre: c'est sur ces traits que nous mettrons l'accent, tout en indiquant aussi l'origine judéo-chrétienne d'usages qui ont persisté.

Il est clair qu'il faudrait ici parler de « liturgies » judéo-chrétiennes plus que d'« une liturgie ». En effet, Baumstark nous a montré que le développement liturgique allait de la diversité à l'unité. Il y a donc des usages qui ont pu être ceux d'un groupe judéo-chrétien et non d'un autre. Ceci est évident quand il s'agit d'opposition,

---

[1] J. DANIÉLOU, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne*, dans *RHPhR* 35 (1955) [réimpr. sous le titre *La Bible et l'Orient*, Paris, 1955], p. 104-115.

comme il en est en ce qui regarde l'obligation, la tolérance ou le rejet des coutumes juives, sabbat et circoncision. Nous nous garderons donc de généraliser à l'ensemble du judéo-christianisme ce dont certains textes portent témoignage. Il reste cependant que les multiples recoupements permettent de rejoindre le fond primitif de la liturgie palestinienne de Jérusalem à travers ses développements ultérieurs. Notre étude portera d'abord sur la théologie des sacrements telle que les textes judéo-chrétiens nous la laissent entrevoir.

## L'INITIATION CHRÉTIENNE

Que le baptême chrétien soit en relation avec des coutumes juives, la chose est certaine. Il se rattache directement au baptême de Jean-Baptiste. Et celui-ci à son tour dépend du milieu juif. Mais ceci dit, plusieurs antécédents juifs sont possibles. Et ils ne sont pas exclusifs les uns des autres, car ils ont pu agir à des moments historiques différents. Il semble, en effet, que le baptême de Jean-Baptiste soit avant tout en relation avec les prophéties eschatologiques sur l'effusion d'eaux vives, comme l'a montré Lampe [2]. Mais ceci n'exclut pas qu'il présente des contacts avec l'initiation essénienne, qui comportait la première participation au bain rituel de la communauté. Il y a donc une relation entre les origines du baptême chrétien et le mouvement baptiste dans la Palestine du Ier siècle. Par ailleurs, il n'est pas exclu que le baptême chrétien ait emprunté certains usages au baptême des prosélytes. Même s'il n'est pas influencé originellement par lui, il est possible, comme le pense Benoît, que le rituel baptismal de la *Didachè* ait imité le rituel juif du baptême des prosélytes [3]. Aussi bien la question que nous posons ici n'est pas celle de l'origine juive du baptême, sur laquelle tout le monde est d'accord, mais des modalités que le baptême a présentées en milieu judéo-chrétien, qu'il les ait ensuite conservées ou perdues.

Un premier trait semble l'existence d'une instruction préparatoire [4]. Celle-ci a pu être très brève à l'origine. Ainsi dans les *Actes*,

[2] G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, p. 25-27.

[3] A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, p. 31.

[4] Cf. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, München, 1966²; P. CARRINGTON, *The primitive Christian Calendar*, I, Cambridge, 1952; J. DANIÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris, 1968.

Philippe se contente-t-il d'expliquer un passage d'Isaïe à l'eunuque de la reine Candace avant de le baptiser dans l'eau vive du fleuve (8, 35-38). Aussi bien l'influence des usages juifs ne nous paraît-elle pas avoir agi sur la pratique primitive, mais être apparue quand on a voulu donner une première organisation aux sacrements institués par le Christ. Cette organisation apparaît dans la *Didachè*. L'ouvrage s'ouvre par un traité des deux voies, qui est une catéchèse préparatoire au baptême. Elle se termine d'ailleurs par ces mots: «Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante: après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit...» (VII, 1).

Les *Reconnaissances clémentines* nous en précisent l'organisation: «Que celui qui veut être baptisé s'approche de Zachée et lui donne son nom et qu'il entende de lui les mystères du royaume. Qu'il s'applique à des jeûnes fréquent et s'éprouve soi-même.» Et au bout de trois mois, il sera baptisé (III, 67). Ce texte apporte des données nouvelles: l'inscription avant la catéchèse, les trois mois de celle-ci, les jeûnes qui l'accompagnent, l'examen des dispositions. Il s'agit d'un état de développement postérieur à celui de la *Didachè*, mais qui reste judéo-chrétien. D'ailleurs, les trois mois attestent un état archaïque de la catéchèse. Les *Odes de Salomon* contiennent une exhortation aux catéchumènes qui doit se rattacher à l'inauguration de la catéchèse (VIII; Bernard, 62-69).

Certes, cette catéchèse préparatoire s'imposait d'elle-même, sans qu'il fût nécessaire d'avoir recours au judaïsme pour cela. Mais il était par ailleurs normal, dès lors qu'elle existait, qu'on s'inspirât des institutions analogues que le judaïsme pouvait présenter. Deux références sont ici possibles. A. Benoît renvoie aux usages du baptême des prosélytes [5]. Il comportait une instruction préparatoire. Mais il faut reconnaître que nous sommes très peu renseignés à ce sujet. L'autre référence est celle de l'initiation de la communauté sadocite, telle que nous la fait connaître le *Manuel de discipline*. Ici les traits sont précis: celui qui désire entrer dans la communauté doit d'abord être instruit durant un an; s'il est accepté, il est admis au bain rituel (VI, 13-23). Certes, plusieurs traits diffèrent: en particulier l'inscription, l'engagement solennel et l'admission au repas n'ont lieu qu'après une seconde année de probation à Qumrân. Mais du moins les trois traits se retrouvent. Nous y reviendrons. D'autre part la *Tradition Apostolique*, qui témoigne au début

[5] A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, p. 13-14.

du III[e] siècle d'institutions plus anciennes, connaît un examen avant l'admission au catéchuménat, comme à Qumrân.

Mais le plus important est le contenu même de la catéchèse. Celle-ci est d'abord la catéchèse doctrinale. Elle a essentiellement pour objet les mystères du Christ. Nous en trouvons les plus authentiques témoignages dans les *Épîtres* pauliniennes, en particulier I *Cor.*, 15, 1-7. C'est cette catéchèse qui s'exprimera dans les symboles de foi. Le symbole romain est le développement de la catéchèse romaine du II[e] siècle. Dans la littérature judéo-chrétienne, la catéchèse doctrinale est moins représentée que la catéchèse morale. La *Didachè* ne connaît que cette dernière. Nous avons toutefois une exception dans l'*Épître des Apôtres*, dont une section concerne directement la catéchèse doctrinale.

Un premier passage en donne un résumé : « Notre foi au grand christianisme est foi au Père tout-puissant, à Jésus-Christ notre Sauveur, à l'Esprit Saint le Paraclet, à la Sainte Église, à la rémission des péchés » (16 ; *PO*, IX, 192). Nous constatons ici d'abord la structure trinitaire de la catéchèse, qui est directement en relation avec la formule trinitaire du baptême [6]. On notera les deux additions, l'Église et la rémission des péchés, qui se retrouvent dans l'antique symbole romain. La résurrection des morts n'est pas mentionnée. Elle constituait un enseignement séparé, comme on le voit dans la *Didachè* et dans l'*Épître de Barnabé*.

Mais l'intérêt de l'*Épître des Apôtres* est qu'elle présente un développement spécifiquement judéo-chrétien de cette catéchèse, portant essentiellement sur le Christ. Il est d'abord question de sa préexistence, de son rôle dans la création et dans l'Ancien Testament (14). Il s'agit ensuite de la conception virginale et de l'enfance du Christ, avec des traits de caractère apocryphe (14-15). Puis viennent des épisodes de la vie publique (16). Ensuite, il est traité de la passion, de l'ensevelissement au Calvaire (20). Les trois femmes qui viennent au tombeau sont Sara, Marthe et Marie-Madeleine (20). C'est à elles que le Christ apparaît d'abord (21). Il est aussi question d'André dans l'apparition au Cénacle (22). L'importance donnée aux apparitions rappelle I *Cor.*, 15 et constitue un trait archaïque. Enfin, nous avons un récit d'ascension comme traversée des chœurs angéliques (24).

Mais la catéchèse doctrinale ne comportait pas seulement une exposition, elle comprenait aussi une démonstration (ἀπόδειξις).

[6] Voir aussi IRÉNÉE, *Dem.*, 6-7.

Cette démonstration était essentiellement empruntée à l'Ancien Testament. Nous en avons des exemples nombreux dans les Évangiles canoniques, qui sont à cet égard des témoins de la catéchèse primitive. C'est en vue de cette démonstration qu'ont été constitués les recueils de *Testimonia*, lesquels trouvent ici leur *Sitz im Leben.*

Ces *Testimonia* étaient des recueils de textes de l'Ancien Testament. Mais ces textes étaient très librement abrégés, complétés, agglomérés, comme nous l'avons vu. En ce sens, ils constituent un genre littéraire spécifiquement judéo-chrétien.

Ces recueils paraissent avoir été constitués d'abord et avant tout en vue de la polémique avec les Juifs. Ils sont groupés autour de deux chefs principaux : la messianité de Jésus, la condamnation des observances. C'est ce que nous trouvons dans l'*Épître de Barnabé.* Mais déjà dans cette épître, on sent le passage à l'usage catéchétique, qui groupe les *Testimonia* autour des mystères du Christ. C'est ce que nous trouvons pleinement développé dans la *Démonstration* d'Irénée. Mais cette *Démonstration* est l'écho d'une tradition antérieure, qui est celle de la catéchèse judéo-chrétienne.

Le second domaine de la catéchèse est celui de la morale. Un ensemble de documents nous permet d'en reconstituer les principaux éléments et d'établir son origine juive. Le premier est évidemment la *Didachè.* Elle commence par exposer l'existence des deux voies : « Il y a deux voies : l'une de la vie, l'autre de la mort » (I, 1). Puis vient l'énoncé de la voie de la vie : « D'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé ; en second lieu, tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Et la seconde règle est : « Ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, tu ne le feras pas à autrui » (I, 2). Le Pseudo-Barnabé, dans la seconde partie de l'*Épître*, présente un traité des deux voies tout à fait parallèle. Il précise « qu'à l'une sont préposés les anges de Dieu illuminateurs et à l'autre les anges de Satan » (XVIII, 1). Le premier commandement est : « Aime celui qui t'a créé » (XIX, 1). L'*Épître de Clément* donne au chapitre XIII un enseignement attribué au Seigneur : « Soyez miséricordieux, afin d'obtenir miséricorde ; pardonnez, afin qu'on vous pardonne ;selon que vous agissez, on agira envers vous ; selon que vous donnez, on vous donnera ; ...la mesure dont vous vous servez, on s'en servira pour vous » (XIII, 2).

D'autre part Clément d'Alexandrie, à la fin du *Pédagogue*, donne un résumé de la morale chrétienne. Ce résumé (κεφαλαιώδης ἐπιδρομή) commence par une citation de *I Petr.*, 1, 17-19, et 4, 3 (III, 12 ; *GCS*, 283). Puis vient une allusion au baptême (ἀναγεννηθέντες). Il s'agit d'un enseignement donné à ceux qui sont encore

spirituellement des enfants (283, 33). Or cet enseignement commence par l'affirmation des deux voies: «Je te conduirai dans la voie (ὁδός) du salut; détourne-toi (ἀπόστα) des voies (ὁδοί) du mensonge» (284, 9). Vient l'exposé de la bonne voie. Or un mot la résume (κεφαλαιώδης), qui embrasse tout: «Ce que tu veux que te fassent les hommes, fais-le toi-même» (284, 20-21). Puis «on peut aussi rassembler en deux les commandements: Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces, et ton prochain comme toi-même» (284, 21-23). Enfin, Clément expose le détail des commandements d'après la Loi et l'Évangile [7].

Enfin, les *Homélies Clémentines* nous apportent un dernier exemple. Il s'agit d'une catéchèse baptismale de Pierre aux habitants de Tyr. Celle-ci comporte un exposé de la doctrine des deux esprits: «Le Dieu qui a tout créé a en effet dès le principe imposé cette loi aux deux princes opposés, au droit et au gauche...» (VII, 3). Les Tyriens ont suivi jusqu'ici la voie de la mort; ils peuvent maintenant recouvrer la vie. Pierre alors en donne les conditions: «Prier Dieu...; s'abstenir de la table des démons; ne pas goûter d'une chair morte; ne pas toucher au sang; se purifier par des ablutions. Le reste se résume en un mot...: les biens que chacun désire pour soi, qu'il les souhaite également au prochain... Tu ne veux être tué par personne, ne tue personne; tu ne veux pas que ta femme soit séduite, ne commets pas l'adultère; tu ne veux pas être volé, ne vole pas» (VII, 4; *GCS*, 118-119). Une seconde catéchèse, aux Sidoniens, vient ensuite. Elle commence par un traité des deux voies (VII, 7); puis viennent quelques préceptes (VII, 8).

Einar Molland a remarqué que le contenu des préceptes du premier passage correspondait à peu près rigoureusement au décret apostolique. Ce décret a donc été utilisé, au moins dans certains groupes, comme instruction catéchétique. Mais très vite le caractère rituel des prescriptions qui le constituaient n'a plus été compris. Et on lui a donné un caractère plus moral [8]. C'est ce que nous trouvons dans d'autres passages des écrits clémentins (*Rec.*, IV,

[7] Pour Irénée, le double commandement constitue le λόγος συντετμημένος annoncé par Isaïe, 10, 23 (*Dem.*, 87; *PO*, XII, 795). Sur le décalogue dans la catéchèse primitive, cf. G. BOURGEAULT, *Décalogue et morale chrétienne*, Paris, 1971.

[8] E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, dans *Stud. Theol.*, 9 (1955), p. 25-33. A compléter par B. HEMMERDINGER, *Trois nouveaux fragments grecs du Livre III de saint Irénée*, dans *Scriptorium*, 10 (1956), p. 268-269.

36). Nous noterons toutefois que des traces de l'aspect rituel primitif ont subsisté. C'est ainsi que la *Didachè* parle de l'abstention des idolothytes (VI, 3), ce qui est un vestige archaïque. Par ailleurs Molland note « qu'à ce petit traité de morale on ajouta très tôt la règle d'or» (*art. cit.*, p. 28). Celle-ci se retrouve ailleurs dans les écrits clémentins (*Hom.*, II, 6; XII, 32; *Rec.*, VIII, 56, 7-8).

Il est clair que tous ces documents se rattachent à un type commun d'enseignement, en relation avec le baptême. Or tous les éléments en sont judéo-chrétiens, comme le décret apostolique, ou juifs. La doctrine des deux voies porte directement la marque de la catéchèse de Qumrân. Mais les autres éléments sont aussi importants. Nous rencontrons d'abord la règle d'or: «Ce que tu ne veux pas que l'on te fasse, ne le fais pas à autrui». Or cette formule est déjà dans le Nouveau Testament; elle ne se trouvait pas dans l'Ancien Testament, mais elle était enseignée par Hillel: elle représentait la norme de toute la morale pour l'enseignement catéchétique juif [9]. Enfin, la formule sur les deux commandements, si elle est bien dans *Mt.*, 22, 37-39, est le groupement de *Deut.*, 6, 5 et de *Lev.*, 19, 18. Or ce groupement avait été fait dans le judaïsme. Il faisait partie du «Schema». C'est un élément de catéchèse juive repris par le Nouveau Testament [10].

Bien entendu, les enseignements qui suivront contiendront des données spécifiquement chrétiennes, empruntées en particulier au sermon sur la montagne. Mais ils contiennent aussi des données d'origine juive, comme les allusions à la simplicité (ἁπλότης), chère aux Esséniens (*Barn.*, XIX, 2). Et surtout les données évangéliques sont intégrées dans un schéma juif. Caractéristique est à cet égard le texte de Clément de Rome. En effet, les formules sont inspirées de l'Évangile, mais sont groupées selon la règle de Hillel. Massaux peut écrire: «Ces raisons nous font penser que Clément a puisé à une source dont les rédacteurs s'inspirent de Matthieu. Concrètement nous pensons à une sorte de catéchisme, résumant l'enseignement du Christ» [11]. De même Clément d'Alexandrie commence

---

[9] Voir D. DAUBE, *The N.T. and Rabbinic Judaism*, p. 109 et 124; A. DIHLE, *Die Goldene Regel*, Göttingen, 1962, p. 106-107.

[10] Il apparaît fréquemment dans les *Testaments* (*Iss.* V, 2; VII, 6; *Dan* V, 3; *Ben.* III, 1-3). Voir P. WINTER, *Sadoqite Fragments IV, 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1, 27 in late Judaism*, dans *ZAW*, 68 (1956), p. 72. Les *Testaments* représentent la transition entre catéchèse juive et catéchèse chrétienne.

[11] E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950, p. 13. Voir aussi H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (*TU*, 65), 1957, p. 159-173.

par citer *I Petri*, qui est une catéchèse typiquement chrétienne [12]. Mais ensuite il présente le «résumé» sous la forme du schéma des deux voies.

Cet ensemble de remarques nous amène à cette conclusion : il a existé une catéchèse morale purement chrétienne aux temps apostoliques, dont le Nouveau Testament nous donne des éléments dans les Épîtres pauliniennes, mais ultérieurement, en milieu judéo-chrétien, et déjà sans doute en Palestine, on a voulu organiser cette catéchèse selon une norme commune et simple ; pour cela, les judéo-chrétiens ont emprunté le cadre de la catéchèse juive, c'est-à-dire l'enseignement des deux voies. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu des influences antérieures de la doctrine des deux voies sur le Nouveau Testament, mais cela prouve que, en tant que cadre de l'enseignement catéchétique, l'utilisation du schéma juif avec les deux voies, la règle d'or, les deux commandements, est une institution non apostolique, mais spécifiquement judéo-chrétienne.

La préparation au baptême comportait donc une instruction préparatoire dont le caractère juif est clair. Mais elle avait aussi un aspect ascétique. Plusieurs textes nous affirment qu'elle comportait un jeûne. La *Didachè* est très explicite : «Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le pourraient jeûnent avant le baptême ; du moins, ordonne au baptisé qu'il jeûne un ou deux jours auparavant» (VII, 4). La *I<sup>ère</sup> Apologie* de Justin atteste le même usage : «Ceux qui... croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine promettent d'abord de vivre selon cette doctrine. Alors nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu dans le jeûne la rémission de leurs péchés antérieurs. Et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux» (*I Apol.*, LXI, 2) [13]. Outre le jeûne, le texte de Justin confirme l'existence de la catéchèse prébaptismale. Cette catéchèse paraît s'achever par un engagement. Il semble qu'il s'agisse de l'enseignement général et non de la préparation immédiate. Il est aussi question de ce premier enseignement dans *Rec. Clém.*, III, 67. L'engagement serait alors l'inauguration de la préparation immédiate. C'est l'usage qui a persisté dans

[12] E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1947, p. 363-466 ; M.E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *RB*, 63 (1956), p. 182-208.

[13] Voir aussi l'usage des Valentiniens : «C'est pour cette raison (= pour écarter les démons), qu'il y a des jeûnes, des supplications, des prières, des (impositions) de mains, des génuflexions» (CLÉM. ALEX., *Excerpt.*, 84, 1 ; *SC*, 208. Voir aussi p. 234, où le P. SAGNARD montre que le texte nous permet d'imaginer ce qu'étaient les usages chrétiens au milieu du II<sup>e</sup> siècle).

l'Église syriaque, où la renonciation à Satan et l'engagement au Christ ont lieu au début du Carême, à l'inauguration de la préparation immédiate. Il coïnciderait avec l'inscription des noms, dont parle *Rec. Clém.*, III, 67 et qui reste également associé dans l'Église syriaque au début du Carême [14]. La préparation immédiate serait pour Justin essentiellement constituée par les jeûnes et les prières.

L'origine juive de l'usage du jeûne est évidente. Mais l'origine juive du jeûne prébaptismal nous est confirmée par sa présence dans les écrits pseudo-clémentins. Ici encore, nous sommes bien en présence d'un usage judéo-chrétien. Nous avons déjà cité *Rec.*, III, 67: «Qu'après avoir donné son nom, il entende les mystères du royaume. Qu'il s'applique à des jeûnes fréquents et s'éprouve soi-même. Au bout de trois mois...» [15]. Un autre passage des *Reconnaissances* est curieux. La mère des deux jeunes gens demande à être immédiatement baptisée. Pierre répondit: «Il est nécessaire qu'elle jeûne au moins un jour avant d'être baptisée — et cela, parce que j'ai entendu d'elle une parole qui m'assure de sa foi... Autrement, elle devrait être instruite auparavant durant de nombreux jours» (VII, 34). Ainsi, normalement, la préparation devait durer trois mois. Pierre consent à la réduire. Mais il faut au moins un jour de jeûne. Or c'était ce que la *Didachè* exigeait également comme le minimum (VII, 4) [16].

Quelle signification donner à ce jeûne? Justin lui donne pour but «la rémission des péchés» (*I Apol.*, LXI, 2). Il est clair que le jeûne est lié à une purification. Or la purification, pour le judaïsme du temps, ne porte pas seulement sur la conversion intérieure, mais sur la délivrance des démons. Ceci est surtout vrai des païens. Le Pseudo-Barnabé écrit: «Avant que nous eussions la foi en Dieu, l'intérieur de notre cœur était une demeure de démons» (XVI, 7). On peut donc être de l'avis d'A. Benoît, quand il écrit: «Le judaïsme attribuait au jeûne le pouvoir de chasser les démons. Nous serions ici aux origines de l'exorcisme baptismal postérieur» (*op. cit.*, p. 11). Justin associe jeûne et prière. Or ceci rappelle *Mt.*, 17, 21: «Ce démon ne se chasse que par la prière et le jeûne» [17].

[14] A. BENOÎT, *op. cit.*, p. 145-146.

[15] Voir aussi *Rec.*, VI, 15, 2.

[16] On remarquera que le temps de probation chez les Esséniens comporte qu'on s'exerce «à la tempérance» (JOSÈPHE, *Bell.*, II, 8, 7 [138]).

[17] Ceci paraît confirmé par CLÉM. ALEX., *Excerpt.*, 84, où le jeûne prébaptismal, uni à la prière, a pour objet exprès de chasser les démons (*SC*, 209). Sur le lien du jeûne et de l'exorcisme, voir H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, dans *Traditio*, 12 (1956), p. 19-23.

15 Il reste un dernier élément de cette préparation au baptême que semblent suggérer nos textes [18]. Nous avons vu Clément d'Alexandrie écrire à propos des deux voies : « Je te conduis dans la bonne route ; renonce (ἀπόστα) aux voies de l'erreur ». D'autre part, Justin parle d'un engagement d'observer les préceptes, pris avant la préparation immédiate au baptême. Ailleurs il montre les convertis renonçant (ἀπετάξαντο) aux idoles et se consacrant (ἀνέθηκαν) au Christ [19]. Le *Pasteur* d'Hermas, après avoir parlé des deux esprits, conclut : « Il est bon de s'attacher (ἀκολουθεῖν) à l'ange de justice et de renoncer (ἀποτάξασθαι) à l'ange du mal » (*Mand.*, VI, 2, 9). Or l'expression d'Hermas est celle qui deviendra le terme technique pour la renonciation (ἀπόταξις) à Satan et à ses anges, que l'on trouve déjà attestée chez Tertullien (*Spect.*, IV, 1) dans les rites prébaptismaux.

Il semble bien qu'il y ait là allusion à un rite de renonciation à Satan et d'adhésion au Christ. Ce rite est en effet, nous venons de le dire, attesté comme une tradition déjà antique, à la fin du II[e] siècle [20]. Bernard croit reconnaître l'extension de la main qui accompagnait le rite dans l'Église syriaque, selon Cyrille de Jérusalem [21], dans le début d'une des *Odes de Salomon* : « J'ai levé les bras en haut, vers la grâce du Seigneur » (XXI,1). Le geste en effet n'est pas le même que celui de la prière les bras étendus dont il est question ailleurs dans le texte. On notera aussi que saint Basile cite la renonciation à Satan parmi les παραδόσεις (*Spir. Sanct.*, 27, 66 ; *SC* 17, 234 ; *SC* 17bis, 482). Or il semble bien que παράδοσις ait chez les Pères le même sens, qu'il s'agisse de croyances ou de coutumes, et désigne des données venant de la période apostolique.

C'est d'ailleurs ce dernier point qui nous intéresse ici. Deux éléments semblent bien montrer que l'usage est en relation avec la communauté de Qumrân. En premier lieu, nous lisons dans le *Manuel de discipline* que l'agrégation à la communauté était précédée d'un double serment : « Qu'il s'oblige par un serment à se convertir à la Loi de Moïse » (*DSD*, V, 8) et : « Qu'il s'oblige par l'Alliance à se séparer de tous les hommes d'iniquité » (V, 10). Ceci nous est confirmé par Josèphe (*Bell.*, II, 8, 7 [139]). Or ceci constitue la plus

---

[18] On notera aussi les impositions des mains (*Ho. Clem.*, III, 73 ; CLÉM. ALEX., *Excerpt.*, 84, 1).

[19] JUSTIN, *I Apol.*, XLIX, 5. Voir aussi *II Clem.*, VI, 4-5 avec ἀποτάσσεσθαι.

[20] Bo REICKE le voit déjà mentionné dans *I Petr.*, 3, 21 (*Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 185). Voir aussi E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, p. 205-206.

[21] CYR. JÉRUS., *Cat. Myst.*, I, 2 ; *PG*, XXXIII, 1068 A. [*SC* 126, p. 84.]

proche analogie que nous connaissions à la renonciation à Satan et à l'adhésion au Christ. Par ailleurs, nous avons vu Hermas mettre le terme technique ἀποτάσσεσθαι en relation avec la doctrine essénienne des deux anges. Il semble donc que la formule même de la renonciation vienne du rituel essénien [22]. Seul le contenu de l'engagement est changé : il n'a plus pour objet « la loi de Moïse », mais « les préceptes enseignés ».

Tout ceci nous amène à conclure d'abord que les textes judéo-chrétiens nous mettent en présence d'un ensemble préparatoire au baptême qui contient : un enseignement moral construit d'après le schéma des deux voies ; une période de jeûne ; un engagement à observer les préceptes enseignés et à rompre avec la vie ancienne. En second lieu, cet ensemble se retrouve, dans ses lignes essentielles et dans certains détails précis, dans le *Manuel de discipline* de Qumrân, avec la différence d'un dédoublement entre deux degrés d'initiation. Il nous paraît donc légitime de conclure que c'est cet ensemble qui a été utilisé et adapté par les judéo-chrétiens de Palestine, quand il a fallu organiser la préparation au baptême, sans que cela implique que le baptême lui-même soit en relation avec la secte de Qumrân.

## LES RITES BAPTISMAUX

Venons-en au baptême. Nous n'avons pas à traiter ici de l'origine même du sacrement. Il se rattache à l'institution directe du Christ. Nous avons dit que le baptême de Jean était à son point de départ. Et ce baptême a sans doute un sens eschatologique [23]. Ce qui nous importe ici, ce sont les modalités judéo-chrétiennes du rite. Nous pouvons partir du texte de la *Didachè* : « Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante... Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans de l'eau vive. S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau et, à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as assez ni de l'une ni de l'autre, verse de l'eau sur la tête trois fois, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (VII, 1-3).

La formule baptismale, la triple effusion sont simplement chrétiennes et n'ont aucun caractère juif. Les éléments qui nous intéressent sont d'abord le fait que le baptême soit donné par immersion.

---

[22] Cf. E. PETERSON, *Le traitement de la rage par les Elkésaïtes d'après Hippolyte*, dans *RSR* 34 (1947), p. 234 ; repris dans *Frühkirche, Jüdentum und Gnosis*, p. 223.

[23] G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, p. 26.

C'est ainsi que se faisaient les baptêmes juifs, aussi bien celui des prosélytes que la purification de Qumrân. Mais le trait est général et caractérisera également le baptême en milieu païen. Le plus intéressant est l'allusion à l'eau vive. Il suppose que le baptême soit donné dans un fleuve ou une eau courante. C'est ce que nous lisons dans *Act.*, 8, 36. Ceci apparaît comme l'usage primitif [24] et préférable. On admet toutefois que toute eau puisse servir. Et, si la quantité en est petite, que l'effusion remplace l'immersion.

Or ceci nous est confirmé par d'autres textes. *Rec. Clém.*, III, 67, décrit ainsi le baptême: «Chacun de vous sera baptisé dans des eaux courantes (perennibus), le nom de la Triple Béatitude ayant été invoqué sur lui». Le texte suppose comme la *Didachè* une formule déclarative, une épiclèse sur le baptisé — et donc la formule interrogative n'est pas primitive, comme paraît le supposer Kelly [25]. La même indication sur l'eau vive reparaît à diverses reprises dans les *Reconnaissances* (VI, 15). On notera que le baptême est donné aussi dans la mer (IV, 32; VII, 38) [26]. En dehors de ces notations directes, il y a sans doute une allusion à cela dans le fait que le baptême soit désigné par l'expression «eaux vives» dans de nombreux textes. Par exemple, l'*Od. Salom.*, XXX, qui est, selon Bernard, une invitation au baptême, commence ainsi: «Remplissez-vous des eaux de la source vivante du Seigneur» (XXX, 1; Bernard, 114).

Le rite d'immersion dans l'eau vive apparaît dès l'époque judéo-chrétienne accompagné de cérémonies complémentaires. D'autre part, nous trouvons la mention d'une onction d'huile prébaptismale. Celle-ci est expressément mentionnée dans *Rec. Clém.*, III, 67: «Chacun sera baptisé..., après avoir été oint (perunctus) d'abord d'une huile consacrée par la prière, en sorte que, enfin sanctifié par toutes ces choses, il puisse participer aux choses saintes (sanctis)». Mais nous la rencontrons dans un texte plus ancien. Il s'agit d'un passage du *Testament de Lévi*, qui décrit l'installation du grand prêtre. Mais T. W. Manson a montré qu'il s'agissait d'une description symbolique de l'initiation baptismale [27] et De Jonge a repris l'hypothèse [28]: «Le premier m'a oint d'huile sainte...;

[24] Voir T. KLAUSER, *Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didachè*, 7, 1-3, dans *Pisciculi. Festschrift F.J. Dölger*, p. 157-165.
[25] J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 30 et suiv.
[26] Voir aussi *Act. Petr.*, 5; LIPSIUS, p. 50.
[27] T.W. MANSON, *Miscellanea apocalyptica*, III, dans *JTS*, 48 (1947), p. 59-61.
[28] M. DE JONGE, *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 128.

le second m'a lavé (ἔλουσε) d'une eau pure et m'a donné à consommer le pain et le vin consacrés (ἅγιον) et m'a revêtu d'un vêtement saint et glorieux» (VIII, 4-5).

Certains traits pourraient faire penser au repas messianique décrit dans un fragment de Qumrân (Barthélemy et Milik, *Qumran Cave.*, I, Oxford, 1955, p. 117 [= *Règle annexe de la Communauté*, II, 17-22]). Mais l'ensemble paraît décidément ne pouvoir convenir qu'à l'initiation chrétienne. Le point intéressant pour nous est que nous retrouvons l'onction baptismale avec l'huile sainte. Le trait curieux est qu'elle précède le baptême. Il s'agit par ailleurs certainement d'une onction avec une huile consacrée. Nous sommes habitués à la situer après le baptême. Mais De Jonge note que cette onction se retrouve avant le baptême dans la liturgie syriaque (*op. cit.*, p. 128). Ici encore, la liturgie syriaque attesterait un vestige d'usages archaïques et aurait conservé des traits judéo-chrétiens [29].

Ces deux témoignages sont les plus précis sur l'onction dans le rituel judéo-chrétien. Mais d'autres confirment son existence. D'une part, le texte copte de la *Didachè* donne, après l'Eucharistie, le texte d'une prière de consécration de l'huile (μύρον) (X, 7) [30]. Nous avons également une indication de ce genre chez les gnostiques: «Le pain et l'huile sont sanctifiés (ἁγιάζεται)» (*Excerpt.*, 82; *SC*, 207). Cette consécration semble bien supposée d'ailleurs par l'expression d'huile sainte (ἅγιον) que présentait le *Testament de Lévi*. Il semble donc que — alors qu'il n'est pas question dans le judéo-christianisme d'une consécration de l'eau baptismale, et même qu'une telle idée est incompatible avec le baptême dans les fleuves ou dans la mer —, une épiclèse était prononcée sur l'huile, comme sur le pain et le vin. Ceci est sans doute lié à la conception de l'onction d'huile sainte dans le judaïsme.

D'autre part, l'existence d'une onction, mais dont le moment n'est pas précisé, est supposée d'un côté par des allusions chez les auteurs judéo-chrétiens ou dépendant du judéo-christianisme. Ainsi *Od. Salom.*, XXXVI, 5. Théophile d'Antioche écrit: «Tu ne veux pas recevoir l'onction de l'huile de Dieu. Pour moi, c'est l'explication de notre nom de chrétiens: nous sommes oints par

[29] Cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, dans K.F. MÜLLER et W. BLANKENBURG, *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, V, Kassel, 1970, p. 23-24.

[30] Voir E. PETERSON, *Ueber einige Probleme der Didache-Ueberlieferung*, dans *Riv. Arch. Crist.*, 27 (1951), p. 46-54. [*La Doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, *SC*, 248, p. 182, *in apparatu*.]

l'huile de Dieu» (I, 12). Par ailleurs, les onctions tiennent une grande place dans les rituels gnostiques. Irénée les mentionne à plusieurs reprises. Après le baptême, certains «oignent l'initié de baume. Ils disent que ce parfum est le symbole de la bonne odeur qui est au-delà de toutes choses» (I, 21, 3). D'autres remplacent le baptême par une onction «d'huile mélangée d'eau sur la tête» (I, 21, 5) [31].

Comme le remarque bien Benoît, citant Duchesne, «tous ces traits apparaissent comme des décalques de rites usités dans l'Église» (*op. cit.*, p. 203) [32]. Toutefois ils posent une question intéressante. On a prétendu que l'onction dont il est question dans les textes judéo-chrétiens était un rite spécial, auquel était associée l'effusion de l'Esprit-Saint, le baptême ayant comme objet d'effacer les péchés. Or ceci est certainement étranger au judéo-christianisme. L'onction y joue un rôle subsidiaire, dont le sens n'est pas net, mais c'est le baptême qui donne l'Esprit saint. Il est vrai par contre que la distinction dont nous venons de parler se trouve chez les gnostiques. Elle s'accompagne d'une dépréciation du baptême. C'est l'onction qui est le sacrement des parfaits (*Adv. haer.*, I, 21, 4). Cette conception influencera les auteurs du III^e^ siècle, en particulier Tertullien, comme Lampe l'a bien montré. Mais Clément d'Alexandrie la condamnait, comme une erreur gnostique [33]. Il en est de même d'Irénée. Benoît a raison d'écrire, à propos de l'onction et de l'imposition des mains: «Irénée, d'accord en cela avec les autres Pères du second siècle, n'accorde aucune importance à ces rites dans sa doctrine baptismale» [34]. Nous en dirons autant plus loin de la *sphragis*. Ceci laisse ouvertes deux questions: celle de la signification de l'onction baptismale, celle de l'existence d'un sacrement de confirmation, distinct du baptême.

Nous avons vu que le texte du *Testament de Lévi* parlait de la remise d'un vêtement [35]. Le baptême par immersion impliquait

[31] Pour les Naasséniens, selon HIPPOLYTE, l'homme au baptême «est lavé dans une eau vive et oint d'une huile ineffable» (*Elench.*, V, 7; *GCS*, 83, 7-8). Voir aussi l'inscription de Flavia Sophè: «Oints dans les bains du Christ avec l'onction sacrée». Sur le caractère gnostique du texte, voir G. QUISPEL, *L'inscription de Flavia Sophè*, dans *Mél. de Ghellinck*, I, p. 205-214.

[32] Voir également G. QUISPEL, *op. cit.*, p. 212-213. L'*Évangile de Philippe* est particulièrement important à ce propos.

[33] A. ORBE, *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum*, 36 (1955), p. 410-448.

[34] A. BENOÎT, *op. cit.*, p. 208.

[35] *II Hénoch* peut s'inspirer d'un rituel baptismal quand il écrit à propos de l'entrée d'Hénoch au septième ciel: «Et Michel me dépouilla de mes vêtements et il m'oignit de la bonne huile» (XXII, 6).

évidemment le dépouillement de la tunique, suivi d'un revêtemnt. Mais il semble que dès l'époque judéo-chrétienne ce geste ait une signification rituelle, en relation avec la symbolique du vêtement, en particulier par le revêtement d'une tunique blanche après le baptême. Outre le *Testament de Lévi*, ceci paraît supposé par plusieurs allusions des *Odes de Salomon*: «Je dépouillai la folie et la rejetai loin de moi. Et le Seigneur me renouvela par son vêtement» (XI, 9-10; Bernard, 72); «J'ai revêtu l'incorruptibilité grâce à son nom et j'ai abandonné la corruption par sa grâce» (XV, 8; Bernard, 78); «J'ai dépouillé l'obscurité et j'ai revêtu la lumière» (XXI, 2; Bernard, 90) [36].

Ces textes posent une question. Ils peuvent n'avoir qu'un sens symbolique et désigner le dépouillement du péché et le revêtement de la grâce. Il est remarquable que, dans les *Clementina*, le baptême est appelé vêtement de noces (ἔνδυμα γάμου) (*Hom.*, VIII, 22; *Rec.*, IV, 35). Ceci se retrouve par la suite (*Const. Apost.*, VIII, 6, 6). «Vêtement» sera un des noms du baptême [37]. Mais ceci n'est-il pas l'expression d'un rite réel, celui de la remise d'un vêtement blanc, avec abandon des vieux vêtements? Le texte du *Testament de Lévi* paraît le supposer. Dans ce cas, nous aurions encore peut-être une influence essénienne. En effet Josèphe nous dit qu'un vêtement blanc était remis à celui qui était admis à entrer dans la première probation (*Bell.*, II, 8, 7 [137]) [38]. Par ailleurs, dans un contexte baptismal, Hermas parle d'un vêtement blanc (*Sim.* VIII, 2, 3-4). Celui-ci est associé à la σφραγίς (VIII, 2, 4) [39].

Le rite du vêtement blanc est donc sans doute d'origine judéo-chrétienne. Il a subsisté ultérieurement. Il paraît avoir été accompagné dans la liturgie judéo-chrétienne d'un autre rite qu'il n'a pas été possible de maintenir en milieu païen, celui de la remise d'une couronne. Les *Odes de Salomon* semblent bien le désigner: «Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne et je ne serai pas sans lui. Une vraie couronne a été tressée pour moi» (I, 1-2).

[36] Voir aussi *Od. Sal.* XXV, 8: «J'ai été couvert du vêtement de ton Esprit et tu m'as dépouillé des tuniques de peau». Le thème du dépouillement au baptême des tuniques de peau de *Gen.*, 3, 21 aura une grande fortune. Voir J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 53-57.

[37] Voir J. DANIÉLOU, *Catéchèse pascale et retour au Paradis*, dans *La Maison-Dieu*, 45 (1956), p. 115.

[38] G. W. H. LAMPE l'admet (*The Seal of the Spirit*, p. 112).

[39] Voir l'allusion au vêtement blanc dans le temple de Jérusalem après les purifications rituelles dans *Pap. Oxyr.*, V, 840, l. 27. Le texte est commenté par J. JEREMIAS dans *In honorem A.Fridrichsen*, Conjectanea Neotestamentica, 11, Lund, 1947, p. 103-104, et dans *Jesusworte*, Zürich, 1948, p. 42-44.

Bernard renvoie ici encore au rite syriaque, où le néophyte est couronné de fleurs [40]. Et Lampe accepte l'hypothèse: «Le néophyte (pour l'auteur des *Odes*) est apparemment couronné d'une couronne, qui symbolise la présence du Christ, qui est comme une couronne sur la tête du croyant» (*op. cit.*, p. 112) [41].

Nous remarquerons que le vêtement et la couronne apparaissent rapprochés ailleurs dans le milieu judéo-chrétien. Ainsi, dans l'*Ascension d'Isaïe*, «les vêtements et la couronne» sont déposés au septième ciel pour être revêtus par Isaïe quand il y pénétrera; ils symbolisent la gloire des élus (VII, 22. Voir aussi VIII, 26; IX, 25). La couronne représente une béatitude supérieure au vêtement (IX, 11-12). Cette association doit être l'expression d'usages rituels. En effet le *Testament de Lévi* associe le vêtement et la couronne dans un passage de signification baptismale (VIII, 6.9) [42]. Rendel Harris mentionne également un passage d'Hermas. L'ange du Seigneur donne à certains des couronnes de palmes, à d'autres des vêtements et un sceau (σφραγίς) (*Sim.*, VIII, 2, 1-4), avant de les introduire dans la tour qui est l'Église [43]. Il s'agit de l'Église céleste. Mais l'allusion à la σφραγίς, qui chez Hermas désigne le baptême, paraît indiquer une transposition du rituel baptismal.

Le symbolisme du vêtement et de la couronne pour désigner les biens eschatologiques nous ramène à l'apocalyptique juive (*DSD*, IV, 7-8). Mais le passage d'Hermas précise peut-être l'origine du rite. Le contexte est celui de la fête des Tabernacles, avec les effusions d'eau (*Sim.*, VIII, 2, 8), les branches de saule présentées aux prêtres (*Sim.*, VIII, 1, 5-18). Or l'usage des couronnes de palme se rattache aussi aux coutumes de la fête [44]. Ceci expliquerait

---

[40] J.-H. BERNARD, *The Odes of Solomon* (*TS*, 8, 3), Cambridge, 1912, p. 45.

[41] Voir A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, p. 91: «Crown, in the Syriac Tradition, refers to Baptism».

[42] Voir aussi *Apoc. Petr.*, 15, dans *ROC*, 15 (1910), p. 317. Pour le rituel mandéen, voir E. SEGELBERG, *Masbūtā* p. 60-61.

[43] Origène parle d'un livre «où il est écrit que tous les croyants reçoivent une couronne de saule» (*Ho. Ez.*, 1, 5: *PG*, XIII, 674 B).

[44] Voir *Jub.*, XVI, 30: «Il fut établi qu'ils célèbrent la fête (des Tabernacles) en demeurant dans des huttes, en portant des couronnes sur leurs têtes et en tenant des branches feuillues et des rameaux de saule»; TACITE, *Hist.*, V, 5, 10: «Les prêtres juifs portaient des couronnes de lierre». E. GOODENOUGH cite l'inscription de Bérénikè (*Jewish Symbols*, II, p. 143-144). Le même auteur (*Jewish Symbols*, III, 471; IV, 157) remarque que la couronne est souvent unie au *lulab* sur les monuments juifs. Sur l'usage des couronnes dans le judaïsme, on peut ajouter *Judith*, 15, 13 (LXX); *III Macc.*, 7, 16. Voir I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, Cambridge, 1917, p. 169-170; H. RIESENFELD, *Jésus Transfiguré*, 1947, p. 48-51. C. H. KRAELING, *The Excavations of Dura-Europos, Final Report*, VIII, 1, p. 114-115.

leur place dans l'*Apocalypse* johannique qui s'inspire de la fête des Tabernacles et où nous retrouvons les vêtements blancs, les branches (de palmes), l'eau vive... On comprendrait ainsi le caractère eschatologique de la couronne dans l'*Ascension d'Isaïe.* Or la fête des Tabernacles jouait un grand rôle dans le judaïsme. Il semble par ailleurs, nous le verrons, qu'elle occupe une certaine place dans le judéo-christianisme. Elle a sans doute été une fête baptismale. L'usage de couronner les néophytes pourrait donc être la transposition judéo-chrétienne d'une coutume juive de la fête des Tabernacles [45].

Cet usage apparaît comme typique de ce que le christianisme a dû abandonner en passant aux milieux païens. En effet, dans ces milieux, le port de la couronne avait un caractère idolâtrique. Elle était portée par les prêtres païens. Son octroi au soldat avait le sens d'un acte cultuel. C'est pourquoi Tertullien en condamne l'usage dans le *De corona militis.* Dans ces conditions, il est clair que le fait de la porter présentait pour les baptisés un aspect équivoque. Il pouvait paraître assimiler le baptême aux cultes des idoles. C'est pourquoi l'usage a complètement disparu [46]. Nous retrouverons des problèmes analogues pour d'autres rites. Il a d'ailleurs disparu aussi du judaïsme pour les mêmes raisons [47].

Une dernière question se pose en ce qui concerne les rites post-baptismaux, celle de la *sphragis.* Cette question a été fort débattue ces dernières années. Plusieurs points semblent acquis. En premier lieu, dans les textes archaïques, le mot σφραγίς ne désigne pas un acte particulier, distinct du baptême et auquel serait attachée l'effusion de l'Esprit. En particulier, il n'y a pas lieu de penser à un parallélisme circoncision-baptême chez les Juifs et sphragis-baptême chez les chrétiens. C'est le baptême lui-même que désigne le mot *sphragis* et qui est l'effusion de l'Esprit [48]. L'ensemble des textes archaïques est décisif à cet égard. Le mot σφραγίς apparaît avec ce sens chez saint Paul (*Eph.*, 1, 13; *II Cor.*, 1, 22). On le trouve chez les auteurs judéo-chrétiens : dans *II Clément* VII, 6 et VIII, 6 [49],

[45] *Od. Salom.*, XX, 7, indique qu'il s'agit d'une couronne de feuilles: «Viens au Paradis, fais-toi une couronne de son arbre et pose-la sur ta tête».

[46] Quant à l'origine de l'usage, BÜCHLER y voir une influence grecque (*La Fête des Tabernacles chez Tacite et Plutarque*, dans *Rev. des Etudes Juives*, 37 (1898), p. 196. Mais ceci paraît difficilement conciliable avec la mention de couronnes dans les *Jubilés.*

[47] E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, IV, p. 157.

[48] Voir G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, p. 97-149.

[49] A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, p. 97-112.

dans le *Pasteur* d'Hermas [50], qui écrit: «L'eau est la sphragis» (*Sim.*, IX, 16, 4). Les *Odes de Salomon* y font de fréquentes allusions (IV, 8; VIII, 16). L'*Épître des Apôtres* mentionne «la lumière du signe qui est dans la main (du Christ)», donnée à tous ceux qui écouteront les Apôtres et croiront en lui (52; *PO*, IX, 224) [51].

Ainsi la *sphragis* est un des noms du baptême dans la communauté judéo-chrétienne. L'origine de cette désignation semble bien, d'ailleurs, devoir être cherchée dans le judaïsme. Le mot *sphragis* apparaît en effet dans plusieurs textes anciens comme désignant la circoncision. Ainsi dans *Rom.*, 4, 11, dans l'*Épître de Barnabé*, IX, 6-8. Le baptême est *sphragis* en tant qu'il est le signe qui agrège au peuple de Dieu, comme l'était la circoncision. G. Dix a eu raison de rapprocher circoncision et *sphragis*, mais il a eu tort de voir dans la *sphragis* autre chose que le baptême [52]. Même dans les communautés judéo-chrétiennes qui conservaient l'usage de la circoncision, comme celui du sabbat, c'est le baptême qui, en fait, en représentait le véritable équivalent [53]. Cette assimilation du baptême à la circoncision, en milieu judéo-chrétien, est ce qui autorise Oscar Cullmann à penser que le baptême des petits enfants est une coutume judéo-chrétienne, qui paraissait normale dès lors que l'enfant juif était circoncis le huitième jour [54]. La coutume disparaîtra en milieu païen, pour ne reparaître qu'ultérieurement.

Mais ceci étant dit, il reste à savoir si le mot *sphragis* n'a pas servi également à désigner un rite particulier du baptême. La question est parallèle à celle que nous rencontrions pour le vêtement. Celui-ci est un nom du baptême dans son ensemble, mais en relation avec un geste particulier. En est-il de même pour la *sphragis*? Celle-ci a servi ultérieurement à désigner le signe de croix dont les chrétiens étaient marqués sur le front. Et cette cérémonie faisait partie et fait toujours partie des rites baptismaux. Or la question est de savoir si cette coutume remonte au judéo-christianisme. Plusieurs textes paraissent d'abord suggérer que la *sphragis* est réellement un signe imprimé sur le front. Ainsi *Od. Sal.*, VIII, 16: «J'ai mis mon sceau sur leur visage».

---

[50] *Ibid.*, p. 131-132.

[51] Voir aussi l'expression «baptismo consignari» (= σφραγίζεσθαι) dans *Rec. Clem.*, VI, 8, 7 (*GCS*, 192).

[52] G. DIX, *The Seal in the second century*, dans *Theology*, 51 (1948), p. 7.

[53] E. MOLLAND a montré contre H.-J. SCHOEPS que c'était le cas des judéo-chrétiens des écrits pseudo-clémentins (*La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, dans *Stud. Theol.*, 9 (1955), p. 8-14).

[54] O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, p. 51.

Lampe écrit à propos de ce texte: « Il semble qu'il soit une référence à l'usage du signe de la croix dans le rituel du baptême, et ce signe imposé au nouveau baptisé est en relation avec la conception, que nous avons relevée dans l'*Apocalypse,* de l'élu visiblement marqué sur le front du sceau de la possession divine » [55]. Le rapprochement qu'institue ici Lampe nous paraît capital. En effet, nous avons vu que le signe dont étaient marqués les élus est pour Ézéchiel (9, 4) le *tau*, qui s'écrivait + ou x. C'est ce signe dont il est question dans l'*Apocalypse.* La question se pose de savoir si ce n'est pas ce signe, qui imprimait la marque de Dieu sur les membres de la communauté eschatologique, dont usèrent les judéo-chrétiens. Ce qui rend la chose plus vraisemblable est que le texte d'Ézéchiel est mentionné dans le *Document de Damas* (XIX, 12 Schechter [= B, I, 12 Dupont-Sommer]) [56], et donc que la marque avec le *tau* apparaissait dans le milieu essénien comme le sceau des membres de la communauté eschatologique.

Il faut rapprocher ceci, comme nous l'avons vu dans un précédent chapitre, de l'expression « porter le Nom » qui se trouve dans Hermas et qui désigne le baptême (*Sim.*, IX, 13, 2-3). Le Nom en effet, dans cette expression, est la personne du Christ. Porter le Nom peut dès lors signifier porter le signe de la divinité, le *tau*. Il est clair qu'en milieu grec, cette signification du *tau* était incomprise. Le signe fut donc interprété soit de la croix du Christ, à quoi correspondait la forme +, soit de la première lettre du nom de Χριστός, à quoi ressemblait la forme x. L'expression « porter la croix » se serait substituée alors à l'expression plus archaïque et juive « porter le Nom », si du moins nous acceptons les vues de Dinkler [57]. Dans ce cas, le fait de marquer au front le baptisé, sans doute après le baptême, serait un usage judéo-chrétien, en relation avec la conception du baptême comme agrégation à la communauté messianique, ce qui est précisément la conception archaïque, dans la ligne essénienne. Ce signe était le signe hébreu *tau*. Son interprétation comme signe de la croix relève de la mystique de la croix telle qu'elle existait dans la communauté judéo-chrétienne. Donc l'origine première du rite et son développement relèvent de deux moments de l'histoire du judéo-christianisme: le

---

[55] G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, p. 113.

[56] Voir J.-L. TEICHER, *The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll*, dans *Vetus Testamentum*, 5 (1955), p. 196-198.

[57] E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW, 21), Berlin, 1954, p. 110-112. Voir les réserves d'E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, 1, p. 131-132.

premier, de la communauté eschatologique de Palestine, le second, du judéo-christianisme syriaque d'après 70.

Nous trouvons une confirmation de ces vues dans les données que nous offrent les Valentiniens. On trouve chez eux, en effet, une transposition du baptême chrétien qui conserve de nombreux éléments de celui-ci. Et ces éléments sont d'un caractère archaïque. Le P. Sagnard a étudié de près la doctrine de la σφραγίς dans les *Extraits de Théodote* [58]. Il en résulte que le sceau est donné dans le baptême par « l'invocation du Père, du Fils et de l'Esprit » (80, 3) ; le baptisé reçoit le sceau, en descendant dans l'eau. Il est donc clair que le sceau désigne le baptême lui-même. Mais par ailleurs « le fidèle porte comme inscription, par le Christ, le Nom de Dieu. Même les animaux sans raison, par le sceau (σφραγίς) qu'ils portent, montrent à qui ils appartiennent » (86, 2 ; *SC*, 211). Ainsi le Nom de Dieu est comme la *sphragis*, la marque de propriété portée par les animaux. Ceci semble bien indiquer de façon décisive que dans le baptême le fidèle était marqué du Nom de Dieu. Or le signe ne peut être que le *tau*. Il garde encore chez Théodote son ancienne signification [59].

## L'EUCHARISTIE

Les textes judéo-chrétiens nous montrent l'initiation chrétienne se terminant par le repas eucharistique. Ainsi dans le *Testament de Lévi* : « Le second me lava avec une eau pure et me donna à consommer (ἐψώμισεν) du pain et du vin consacrés (ἅγιον) » (VIII, 5). De même la description des *Rec. Clém.* se termine ainsi : « Qu'ainsi consacré il puisse enfin avoir part (percipere) aux choses saintes » (III, 67, 4). La *Didachè* (VII, 4 ; VIII, 1) place, après le récit du baptême, une remarque sur le jeûne prébaptismal, qui a pour objet de distinguer celui-ci des autres jeûnes, ce que nous trouvons aussi dans les *Rec. Clém.*, VII, 36, 2. Puis vient l'enseignement du *Notre Père* (VIII, 2-3). Mais ceci paraît rentrer dans l'initiation proprement dite. Nous savons en effet par les catéchèses syriaques ultérieures que le *Notre Père* était communiqué seulement après le baptême. Il constituait la première prière du baptisé. L'Eu-

[58] F. SAGNARD, dans CLÉM. ALEX., *Extraits de Théodote*, *SC*, p. 234-239.
[59] Pour l'usage chez les Mandéens, cf. E. SEGELBERG, *Maṣbūtā*, p. 53.

charistie vient aussitôt après (IX, 1). Elle se situe donc bien dans le cadre de l'initiation.

Ce premier trait est peut-être en relation avec le baptême juif des prosélytes. Mais ceci n'est pas certain. Ce qui paraît certain, par contre, c'est que la structure fondamentale de l'Eucharistie — la prière d'action de grâces, la bénédiction sur le pain d'abord, sur le vin ensuite — se rattache aux *berakoth* juifs [60]. On notera que dans *Matthieu* et *Marc*, les deux bénédictions précèdent le repas, comme dans la communauté de Qumrân. Qu'on relise le texte du *DSD*: «Que le prêtre étende le premier la main pour bénir les prémices du pain. Et, si l'on boit du vin, que le prêtre étende le premier la main pour bénir les prémices du pain et du vin» (VI, 5) [61].

Mais ici encore, comme pour le baptême, ce qui nous importe n'est pas la structure fondamentale de l'Eucharistie, telle à la fois qu'elle s'inscrit dans le milieu juif originel et qu'elle persiste jusqu'à nos jours, mais les traits particuliers que l'Eucharistie a présentés en milieu judéo-chrétien et qu'elle a ensuite perdus — ou qui se sont transformés. Or le point le plus clair est le lien de l'Eucharistie et du repas. Ce lien apparaît dans le rituel de la *Didachè*. Celui-ci comporte d'abord une première eucharistie sur le vin (IX, 2), puis une autre sur le pain rompu (κλάσμα) (IX, 3). Le caractère sacramentel de celle-ci est bien marqué: «Que personne ne mange et ne boive de votre Eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit: Ne donnez pas les choses saintes aux chiens» (IX, 5). Puis vient une dernière action de grâce, précédée des mots: «Après vous être rassasiés...» (X, 1).

Les jugements portés sur ce rituel sont divers. Est-ce l'ordre même de l'Eucharistie? Est-ce une adaptation de prières eucharistiques à un repas? Il paraît bien en tout cas que les prières sont eucharistiques. Nous y reviendrons. Quant à la structure, elle correspond à celle du repas: bénédiction d'une coupe avant le repas, puis eucharistie sur le pain et enfin eucharistie sur le vin. Cet ordre semble celui de l'institution chez Luc. De toute manière, le lien de l'Eucharistie et du repas demeure bien marqué. Ce lien a été aban-

[60] Voir G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 1945, p. 60-120.

[61] Voir K. G. Kuhn, *Repas cultuel essénien et Cène chrétienne*, dans *Les Manuscrits de la Mer Morte* (*Colloque de Strasbourg*, 1957, p. 85-87. H. Kosmala pense plutôt, pour la bénédiction du vin, à celle qui suit le repas pascal, mais qui en est séparée (*Hebräer, Essener, Christen*, p. 174-192).

donné très tôt. En milieu grec, nous pouvons nous expliquer pourquoi, en lisant chez Paul les abus auxquels il donnait lieu à Corinthe. Bo Reicke a montré par ailleurs comment ces repas devenaient des foyers d'exaltation messianique en milieu judéo-chrétien [62]. Mais la question se pose de savoir si nous en retrouvons des vestiges ultérieurs.

La donnée la plus intéressante est ici ce que rapporte la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome : avec le pain et le vin, sacrements du corps du Christ, l'évêque bénissait à la messe « le lait et le miel mélangés ensemble » (21 ; *SC* 11bis, p. 92) [63]. Ce qui nous importe ici n'est pas le sens symbolique que donne Hippolyte à ce rite et qui est secondaire [64]. C'est que cette symbolisation atteste qu'on a voulu donner une interprétation à un geste dont le sens naturel avait été perdu. Or ce sens naturel est d'être un vestige d'un repas qui était associé à l'Eucharistie, ou plutôt au cours duquel l'Eucharistie était consacrée. Et du même coup, le texte d'Hippolyte nous autorise à voir une allusion à ce repas dans les divers passages où les textes judéo-chrétiens parlent symboliquement du lait et du miel.

Or ces allusions sont nombreuses. L'*Épître de Barnabé* donne la même interprétation allégorique que la *Tradition Apostolique* (VI, 8-17). Ceci peut laisser supposer un rite réel [65], d'autant que l'*Épître* est portée à tout allégoriser. Plus précieuses sont les allusions des *Odes de Salomon*, si nous admettons, avec Bernard et Lampe, leur caractère baptismal. Ainsi IV, 10 : « Ouvre tes sources opulentes, qui nous font couler le lait et le miel ». Bernard écrit à ce propos : « Il y a de nombreuses traces, dans la première littérature chrétienne, d'un rite d'administration de lait et de miel au nouveau baptisé » (*op. cit.*, p. 53). Dans l'*Ode XIX*, il est question seulement de lait : « Une coupe de lait m'a été tendue » (XIX, 1). On se souviendra que dans *I Petri*, qui est une catéchèse baptismale, nous lisons : « Comme des enfants nouveau-nés, désirez ardemment le pur lait spirituel » (2, 2). Or dans la *Trad. Apost.*, où la présence de l'offrande de lait est certaine, le thème des « petits enfants » apparaît aussi (21 ; *SC*, 92), à côté de celui de « la terre de la promesse ». Clément d'Alexandrie unit les deux thèmes (*Paed.*, I, 6, 34 ; *GCS*, 110, 26-31).

---

[62] Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 49. G. DIX a donc raison de penser que l'usage était abandonné par les judéo-chrétiens après 70 (*Jew and Greek*, p. 103-104).

[63] Voir N. A. DAHL, *La terre où coule le lait et le miel*, dans *Aux Sources de la Tradition chrétienne* (*Mél. Goguel*), p. 62-70.

[64] Voir aussi TERTULLIEN, *De cor.*, III, 3.

[65] Cf. L. W. BARNARD, *A Note on Barnabas 6, 8-17*, dans *Studia Patristica*, IV (*TU* 79, 1961), p. 263-267.

Nous pouvons ici encore apporter le témoignage de milieux étrangers à la Grande Église, d'autant, nous l'avons dit, qu'ils conservent souvent des usages archaïques. Tertullien atteste que le rite était pratiqué par les Marcionites, ce qui nous conduit à la première moitié du second siècle (*Adv. Marc.*, I, 14). Par ailleurs, Hippolyte rapporte que les Naasséniens font du lait et du miel le symbole de la nourriture des parfaits. Après avoir cité le passage de *Deut.*, 31, 20, sur « la terre où coulent le lait et le miel », il ajoute : « C'est en goûtant ce lait et ce miel que les parfaits s'affranchissent de toute domination et participent à la plénitude » (*Elench.*, V, 8 ; *GCS*, 94) [66]. Les Naasséniens interprètent le rite de la nourriture des parfaits. Mais ceci suppose vraisemblablement qu'ils en connaissaient l'existence. L'ensemble de ces témoignages nous amène donc à considérer que l'Eucharistie, originellement associée au repas de la première communauté, a continué dans toute l'époque judéo-chrétienne à comporter au moins une participation au lait et au miel [67].

Une seconde question est celle de la structure même des prières eucharistiques. Si nous prenons celles de la *Didachè*, leur caractère judéo-chrétien est certain. Il a été établi par Erik Peterson [68] et par J.-P. Audet. Peterson résume lui-même sa thèse : « Ce sont des fragments d'un antique hymne christologique, jadis en usage chez les judéo-chrétiens de Palestine. On y trouve une très antique formule d'épiclèse judéo-chrétienne » (p. 3). Les traits judéo-chrétiens sont en effet nombreux. Nous en relèverons quelques-uns. Le texte commence par ces mots : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur » (IX, 2). La vigne nous renvoie à Isaïe (5, 1-7). La conception d'Israël comme la vigne du Seigneur est éminemment biblique. Pour le monde païen, la vigne est symbole d'immortalité [69]. L'allusion à David trahit aussi le milieu juif [70].

---

[66] Voir K. USENER, *Kleine Schriften*, IV, 398 et suiv.

[67] M. DE JONGE [relève une offrande sacrificielle des premiers] fruits dans *Test. Iss.*, V, 3 (*The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 80). Pour les Mandéens, cf. E. SEGELBERG, *Masbūtā*, p. 166-167.

[68] E. PETERSON, *Didachè cap. 9 e 10*, dans *Eph. Lit.*, 58 (1944), p. 3-13. On notera aussi que l'usage rituel du sel, qui a subsisté dans les rites baptismaux, a des correspondants esséniens. Il se trouve chez les Thérapeutes (PHIL. ALEX., *Vit. cont.*, 37) et chez les Ébionites (*Ho. Clem.*, *Diamart.*, 4, 3 ; GCS, 4).

[69] C. LEONARDI, *Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana*, Rome, 1947, p. 60 et suiv.

[70] Voir *Psaumes de Salomon*, 17 et 18.

L'expression παῖς pour désigner Jésus comme serviteur est également judéo-chrétienne. Elle se rattache à l'application au Christ du texte du Serviteur de Yahweh, très important dans la liturgie primitive. Cerfaux écrit à ce sujet: «La connexion d'Isaïe 52, 13 avec les débuts de la liturgie chrétienne apparaît par la fortune de l'appellation παῖς θεοῦ que nous retrouvons dans des contextes liturgiques» [71]. On peut citer *Act.*, 4, 27; *I Clém.*, LIX, 2. Il est remarquable que dans le texte des *Actes* l'expression παῖς θεοῦ est appliquée en même temps à David (4, 25) et à Jésus, comme dans la *Didachè*. La première prière s'achève par la doxologie sous une forme très antique: «A toi la gloire dans les siècles». La forme montre qu'il s'agit d'une réponse du peuple [72].

La seconde prière commence ainsi: «Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science (ζωὴ καὶ γνῶσις) que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur» (IX, 3). Or c'est là un thème judéo-chrétien, comme l'a établi Dom Jacques Dupont: «L'action de grâces pour l'obtention de la connaissance, écrit-il, est un thème que l'euchologie chrétienne doit à l'euchologie juive; cette remarque permet de saisir sur un point précis la continuité qui a existé entre la prière de l'Église et celle de la Synagogue. C'est par l'inspiration juive de l'ancienne prière chrétienne que nous expliquons la grande place de la *gnosis* dans les parties liturgiques de l'*Épître de Clément*. Le thème de la *gnosis* entre ainsi dans l'anaphore eucharistique de la *Didachè*, IX, 3» [73].

Vient alors le célèbre passage: «Comme ce pain rompu (τὸ κλάσμα), autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume, car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles» (IX, 4). La prière pour le «rassemblement» qui se rattache à *Is.*, 18, 3, faisait partie du Schemoneh Esreh, — les dix-huit bénédictions —, récité chaque sabbat. H.-J. Gibbins [74] remarque que le mot κλάσμα, qui désigne un morceau de pain, est une expression qui se retrouve dans le Nouveau Testament (*Jo.*, 6, 12; *Mc.*, 8, 14) et qui a un

[71] L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Rec. L. Cerfaux*, II, p. 141.

[72] E. PETERSON, *art. cit.*, p. 6-8.

[73] J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, p. 33-34.

[74] H.J. GIBBINS, *The Problem of the Liturgical Section of the Didache*, dans *JTS*, 36 (1935), p. 377. Ceci est contesté par H. RIESENFELD, *Das Brot von den Bergen. Zu Didache 9, 4*, dans *Eranos*, 54 (1956), p. 142-150.

caractère archaïque. Mais surtout, l'image du blé sur les montagnes paraît convenir tout particulièrement au pays de Juda, constitué de collines couvertes de blé [75]. Gibbins conclut (p. 386): « Les prières de la *Didachè* peuvent être considérées comme quelques fragments qui ont survécu de la piété eucharistique des chrétiens de l'Église-Mère de Jérusalem ».

La troisième prière commence par ces mots : « Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour ton saint Nom que tu as fait habiter dans nos cœurs... C'est toi, maître tout-puissant, qui as créé l'univers à cause de ton Nom » (X, 2-3). Ce passage est peut-être le plus décisif. Nous y rencontrons en effet deux fois le « Nom » divin [76]. Or ceci, nous l'avons vu, est une expression spécifiquement juive. La seule remarque à ajouter est que nous avons sans doute ici l'origine de l'épiclèse eucharistique. La formule revient, en effet, à invoquer le Nom. C'est un appel au Nom à venir demeurer, qui ne se comprend que si le Nom indique Dieu lui-même. Ceci a été bien vu par Oesterley [77] et par Gregory Dix [78]. Peterson va plus loin et pense que le Nom désigne ici le Christ : « Le Nom de Dieu, prononcé sur le pain, a une valeur sanctificatrice. Je verrais ici l'origine de l'épiclèse dans la liturgie orientale » [79].

Enfin la prière s'achève ainsi : « Vienne la grâce et que ce monde passe ! Hosannah au fils de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne !... Maranatha. Amen » (X, 6). Trois expressions de ce passage sont des vestiges de la liturgie araméenne de l'Église primitive. La première, *Hosannah*, est une acclamation liturgique qui vient du culte juif du Temple. Elle se trouve dans le *Ps.* 117, 24, qui est le psaume de la fête solennelle des Tabernacles. « Voici le jour que le Seigneur a fait, passons-le dans l'allégresse et la joie. Oh ! Yahweh, donne le salut (hosannah). Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ». L'expression se trouve dans l'Évangile lors de l'entrée des Rameaux, attestant le caractère messianique de cette scène.

La seconde expression est le *Maranatha*. Il s'agit d'une expression araméenne. On a discuté sur son sens. Théodoret la traduit : le Seigneur est venu, en coupant *Maran atha*. Ce serait l'affirmation de la venue du Messie. Mais il semble plutôt qu'il y ait lieu de

---

[75] H.J. GIBBINS, *art. cit.*, p. 380.
[76] Voir aussi *I Clem.*, LIX, 2. 3.
[77] W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, p. 204-230.
[78] G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, p. 219-220.
[79] E. PETERSON, *art. cit.*, p. 13.

couper *Marana tha* et de traduire: Viens, Seigneur. En effet, dans l'*Apocalypse* (22, 20), nous trouvons l'expression Ἔρχου, Κύριε Ἰησοῦ qui paraît bien en être la traduction grecque [80]. La forme araméenne se trouve dans *I Cor.*, 16, 22. Elle traduit l'attitude eschatologique de la communauté judéo-chrétienne.

Mais ce qui nous intéresse plus spécialement est sa signification liturgique. C'est à ce titre que sa présence dans la *Didachè* est précieuse. Je ne peux à ce sujet que citer une page de Cullmann: «La *Didachè* nous apprend qu'on prononçait aussi le *Maranatha* au moment de la Cène dans le cadre de la liturgie eucharistique. Il doit donc avoir joué un rôle de première importance dans le culte primitif, puisque Paul le cite en araméen dans une épître écrite en grec. Contrairement à d'autres prières eucharistiques que contient la *Didachè* et qui rappellent souvent jusque dans leurs termes les prières juives, nous avons dans le *Maranatha* l'élément spécifiquement chrétien des prières liturgiques primitives, c'est-à-dire un lien très étroit avec la résurrection du Christ qu'on fêtait chaque dimanche: puisque c'était en un jour pareil que Jésus était apparu aux disciples pendant un repas, on lui demandait de réapparaître au moment de la Cène... Et comme cette présence spirituelle du Christ dans son Église est le gage de son retour glorieux à la fin des temps, cette antique prière est à la fois un rappel de son apparition au jour de la résurrection, un appel pour qu'elle se renouvelle au moment de la Sainte Cène et une annonce de sa parousie finale, qui doit, elle aussi, se faire dans le cadre du repas messianique» [81].

La dernière expression est l'*Amen*. Le mot est hébreu et marque l'affirmation de la foi en la vérité et en la fidélité divines [82]. Il est l'expression de l'accomplissement de la promesse. Cet accomplissement était attendu par les Juifs. Mais il est réalisé pour les chrétiens [83]. C'est pourquoi le mot est un des noms du Christ dans deux passages remarquables. Le premier est *Apoc.*, 3, 14: «Voici ce que dit l'Amen, le témoin fidèle et véritable». On remarquera que l'expression qui suit l'Amen en est proprement une traduction. Par ailleurs, nous lisons dans *II Cor.*, 1, 20: «Pour autant qu'il y ait des promesses en Dieu, elles sont oui en Jésus; c'est pourquoi aussi, grâce à lui, l'Amen est prononcé par notre ministère».

[80] Voir F.-J. DOELGER, *Sol salutis*, Munster, 1925, 2ᵉ éd., p. 198-211.
[81] O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Paris, 1945, p. 12-13.
[82] H. SCHLIER, *art.* Ἀμήν, dans *TWNT*, 1, p. 341.
[83] G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, p. 341.

Dans la liturgie juive, l'*Amen* était la réponse du peuple aux bénédictions. L'usage remonte à la liturgie du Temple. C'est pourquoi nous trouvons l'*Amen* dans les *Psaumes* (40, 13; 71, 19; 88, 53). Mais il était utilisé aussi dans la liturgie synagogale [84]. Il jouait le même rôle dans la liturgie eucharistique chrétienne [85]. Il faut sans doute voir dans la prière de la *Didachè* un dialogue. L'officiant dit: « Si quelqu'un est saint, qu'il approche; s'il ne l'est pas, qu'il se repente. Marana tha ». Et le peuple répond: « Amen » (X, 6). Nous avons d'antiques témoignages sur cet *Amen*. Ainsi chez Justin: « Quand les prières sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix. Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation: Amen » [86].

[84] W.O.E. OESTERLEY, *op. cit.*, p. 71.
[85] *Maranatha* et *Amen* sont unis dans *Apoc.*, 22, 20.
[86] JUSTIN, *I Apol.*, LXV, 2-3.

[illegible]

CHAPITRE XIII

# LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

Le chapitre précédent nous a mis en présence de l'initiation chrétienne, telle qu'elle nous paraît avoir été réalisée dans les communautés judéo-chrétiennes. Nous avons maintenant à considérer les cadres de la vie de la communauté. Trois questions se posent. En premier lieu, la structure liturgique de la journée, de la semaine et de l'année. Nous savons combien les «temps», les καιροί, tiennent de place dans le judaïsme contemporain du Christ. La fixation de ces temps est un des objets essentiels de *I Hénoch* et du *Manuel de discipline.* Il est donc à prévoir qu'ils ont également tenu une place importante dans le judéo-christianisme [1]. Nous traiterons ensuite de l'organisation hiérarchique. Et enfin, dans un dernier chapitre, de la vie spirituelle de la communauté.

On a souvent eu tendance autrefois à se représenter le christianisme primitif comme un mouvement spirituel, mystique ou eschatologique, qui n'aurait que secondairement pris une forme organique. Mais la connaissance que nous avons maintenant du milieu juif nous montre l'invraisemblance de cette représentation. Il apparaît au contraire que c'est à l'origine que le christianisme a pris les formes qui étaient celles du judaïsme contemporain. C'est à un second moment, celui de la rencontre avec le milieu grec, que nous rencontrons un recul et une hésitation. Car nombre de ces formes ne correspondaient pas à la société nouvelle où le christianisme s'exprimait. Cela a entraîné l'abandon de certains usages, tandis que d'autres se maintenaient. Nous essaierons de retrouver ce qu'était la structure de ce premier christianisme, aussi bien dans ce qui a survécu que dans ce qui a disparu.

[1] Voir *I Clém.*, XL, 2: «Il nous a prescrit de nous acquitter des offrandes (προσφοράς) et du service divin à des temps (καιροῖς) et à des époques (ὥραις) fixés».

## LES USAGES DE LA PRIÈRE

Le rituel de la *Didachè* prescrit «de prier trois fois par jour» (VIII, 3). Mais il ne précise pas quelles sont ces heures de la prière. On pourrait penser aux trois heures où l'on montait au Temple et qui sont la troisième, la sixième et la neuvième. C'est ce que propose Oesterley [2]. Mais une autre hypothèse est plus vraisemblable [3]. Nous lisons en effet dans le *Manuel de discipline* que les esséniens priaient trois fois par jour, «au commencement de la lumière et quand elle est au milieu de son cours et quand elle se retire dans l'habitation qui lui a été désignée» (X, 1). Il est vraisemblable que c'est cet usage juif qu'ont conservé les chrétiens. D'ailleurs, ceci est explicitement dans *II Hénoch:* «Le matin, à midi et au soir du jour, il est bon d'aller dans la Maison du Seigneur glorifier le Seigneur de toutes choses» (LI, 3).

Le contenu de cette prière tri-quotidienne est pour la *Didachè* l'oraison dominicale. Mais on notera qu'elle ajoute la clausule: «Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles» (VIII,2). Cette adjonction est certainement judéo-chrétienne. Un autre trait concernant la prière mérite qu'on s'y arrête: c'est la prière «ad orientem». Elle n'est pas mentionnée dans la *Didachè.* Mais son usage est très antique et Basile le fait rentrer dans les traditions apostoliques [4], ce qui, nous l'avons dit, désigne les traditions remontant à la communauté judéo-chrétienne de Palestine. La chose pourrait étonner au premier abord. En effet, l'usage juif n'est pas de prier vers l'Orient. Ceci est même condamné par Ézéchiel (8, 16) comme une coutume païenne. Mais il se trouve que c'est un usage essénien, que mentionne Josèphe (*Bell.* II, 8, 5 [128]). Dès lors, une origine essénienne est possible comme le notait déjà F.-J. Dölger [5].

Toutefois, une autre explication a été proposée par Erik Peterson [6]. Celui-ci pense que l'usage chrétien est une réplique à l'usage juif de prier tourné vers Jérusalem. Or cet usage serait apparu après la chute de Jérusalem et serait en rapport avec l'attente juive de la restauration messianique de Jérusalem. On le trouve chez les

---

[2] W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, p. 125.

[3] Voir J. JUNGMANN, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En Feshka*, dans *ZKT*, 75 (1953), p. 215-216.

[4] BASILE, *Spir. Sanct.*, 27, 66; *SC* 17, 233; *SC* 17bis, 484.

[5] F.-J. DÖLGER, *Sol Salutis*, p. 44.

[6] E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, dans *TZ*, 3 (1947), p. 1-15; *La croce e la preghiera verso oriente*, dans *Eph. Lit.*, 59 (1945), p. 52-68; repris dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, respectivement p. 1-14 et 15-35.

Ébionites, donc à la fin du premier siècle [7]. Ce serait chez ces judéo-chrétiens hétérodoxes une marque de judaïsme, comme les en accuse Irénée. L'usage chrétien de prier vers l'Orient serait une réplique à cet usage juif — et donc apparaîtrait à la même époque (*op. cit.*, p. 7). Ce lien entre la prière à l'Orient et l'attente de la parousie paraît fondé. Il fait remonter la prière à l'Orient à une haute antiquité. Il la situe bien dans le cadre de la polémique contre le millénarisme juif et judéo-chrétien, qui caractérise la fin du premier siècle, et contre son attente d'une restauration de la Jérusalem terrestre.

Mais ceci n'explique pas pourquoi les chrétiens attendaient le retour du Christ à l'Orient. Les explications données par les Pères, allusion à *Zach.*, 6, 12 ou à *Ps.* 67, 34, sont secondaires. Plus décisif est le mot du Christ: « Comme l'éclair vient de l'Orient, ainsi apparaîtra le Fils de l'homme » (*Mt.*, 24, 27). Mais ce mot même se rattache à un contexte. Et ce contexte est juif. Nous sommes ramenés ainsi aux Esséniens. Toutefois, la phrase de Josèphe n'implique pas que la prière *ad orientem* ait eu chez ceux-ci un sens eschatologique. Mais il faut nous méfier de Josèphe. Il s'adresse à des Grecs et excelle à transposer dans leur imagerie les usages juifs. Or un trait nous frappe ici. Peterson a remarqué le lien entre la prière juive vers Jérusalem et l'étoile de *Num.*, 24, 17. Or *Num.*, 24, 17 est un thème cher aux Esséniens. On peut se demander si la prière *ad orientem* n'a pas chez eux un sens messianique [8]

D'autre part on notera que ce thème de l'étoile reparaît dans le christianisme primitif. L'étoile des mages apparaît « à l'Orient » (*Mt.*, 2, 2). Il semble donc que la première origine de la prière chrétienne vers l'Orient ne soit pas seulement une réaction contre l'usage de la *qibla* juive vers Jérusalem, mais trouve son explication dans un usage antérieur, celui de l'attente de la venue du Messie à l'Orient, en relation avec le soleil, l'étoile ou l'éclair. On accordera toutefois volontiers à Peterson que ces données constituaient seulement une base imaginative et que l'usage cultuel de la prière à l'Orient date, en fait, du début du second siècle. Mais à ce moment, il relève encore d'un milieu judéo-chrétien et de controverses entre judéo-chrétiens de tendance millénariste et judéo-chrétiens de tradition essénienne.

---

[7] IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 26, 2.

[8] Ce sens messianique était déjà celui des Esséniens selon W.H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and the N.T.*, dans *NTS* 3 (1956-1957), p. 20.

Un dernier trait est à relever, à la suite de Peterson, à savoir le lien entre la prière à l'Orient et un autre thème judéo-chrétien, celui de la croix de gloire. Il semble bien en effet que, dans la symbolique judéo-chrétienne, l'étoile de *Num.* se soit transformée en croix lumineuse [9]. Cette croix, nous l'avons dit, est le signe qui précédera la venue du Fils de l'Homme. Ce lien de la prière à l'Orient et de la croix de gloire peut être à l'origine de l'usage de marquer d'une croix le mur oriental, comme l'a proposé Peterson (*op. cit.*, p. 9-10). Nous nous trouvons donc ici, à l'occasion de la prière vers l'Orient, en présence d'un complexe de représentations: croix de gloire, attente de la parousie, qui sont spécifiquement judéo-chrétiennes et qui confirment l'origine judéo-chrétienne du thème que nous étudions.

A côté des heures de prières durant le jour, le christianisme présente dès l'origine l'usage d'une prière nocturne, sous la forme d'une veillée, une vigile se prolongeant jusqu'à l'aube. Ceci apparaît dans les *Actes des Apôtres* (20, 7) et se retrouve dans les écrits pseudo-clémentins. Ainsi dans *Rec.:* «Pierre, se levant au chant du coq et voulant nous réveiller, nous trouva veillant, la lampe du soir étant encore allumée» (III, 1, 1; voir aussi II, 1, 3; IV, 3, 2). Ceci peut venir des Esséniens. Nous savons en effet que, dans la communauté de Qumrân, chaque nuit certains membres de la communauté devaient lire l'Écriture et bénir Dieu ensemble (*DSD*, VI, 7). Il ne s'agit dans aucun des deux cas de vigiles exceptionnelles, mais d'une coutume ordinaire pour quelques-uns [10]. On notera aussi que la *Tradition Apostolique* mentionne l'usage de se lever «au milieu de la nuit» pour prier et ajoute: «Les Anciens nous ont transmis cette coutune» (41; *SC*, 11bis, p. 128-130). La mention des Anciens paraît ici encore une allusion à la παράδοσις, c'est-à-dire aux usages judéo-chrétiens [11]

La liturgie de la semaine pose peu de questions. L'institution dominicale remonte à la toute première communauté et constitue

---

[9] «Cette étoile n'était pas une étoile comme toutes les étoiles, mais c'était une grande étoile en forme de roue: sa figure était comme celle d'une croix (σταυρός)» (*Fragments I*, dans F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels*, TS, IV, 2, Cambridge, 1896, p. 164-165).

[10] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, mentionnant cette coutume, ajoute que «ceux qui veillent la nuit se rendent semblables aux anges qu'on appelle Veilleurs» (*Paed.*, II, 9). Or les Veilleurs sont [, dans la ligne de *Dan.*, 4, 14, un des noms caractéristiques des anges dans le judaïsme intertestamentaire (référ. dans *EI*, p. 1182, n.) et dans le judéo-christianisme (*II Hén.*, XVIII; autres références dans *EI*, p. 1182, n.)] La veillée associe l'homme à la louange et à la nature des anges. Tout ceci laisse entrevoir un contexte judéo-chrétien.

[11] Voir A. BAUMSTARK, *Nocturna laus*, Münster, 1957, p. 18-21.

une création purement chrétienne [12]. Elle est attestée par la *Didachè:* «Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur pour rompre le pain et rendre grâces» (XIV, 1). De même *Barnabé*: «Nous célébrons avec joie le huitième jour, où le Christ est ressuscité» (XV, 9). Ceci coexistait à l'origine avec l'usage du sabbat, en milieu juif. Cet usage avait été conservé par les Nazaréens, au témoignage d'Épiphane, avec la circoncision (*Pan.*, XXIX, 8-9). Et, bien entendu, on le trouve chez les Ébionites. Mais il est rejeté dans le christianisme syrien, ainsi qu'en témoigne Ignace d'Antioche: «Ceux qui vivaient dans l'ordre ancien des choses sont venus à la nouvelle espérance, n'observant plus le sabbat, mais le jour du Seigneur (κυριακή)» (*Magn.*, IX, 1).

Un autre trait de la liturgie hebdomadaire doit toutefois retenir notre attention. La *Didachè,* en effet, oppose les jours de jeûnes chrétiens, le mercredi et le vendredi, aux jours de jeûnes juifs, le lundi et le jeudi (VIII, 1). Le choix de ces jours ne se justifie pas, comme pour le dimanche, par un lien avec une réalité spécifiquement chrétienne, bien que par la suite on leur ait cherché des justifications en ce sens. Le problème de leur origine se pose donc. Or on a noté que ces deux jours avaient une particulière importance dans le calendrier sacerdotal utilisé à Qumrân [13]. Nous savons d'autre part — nous y reviendrons bientôt — que ce calendrier a sans doute été suivi par la première communauté chrétienne. Il est donc très vraisemblable que le choix de ces deux jours, comme jours de jeûne et de synaxe, soit d'origine essénienne. A. Jaubert écrit à juste titre: «On comprend que le petit groupe des disciples ait été prédisposé à adopter ces jours liturgiques déjà vénérables, en reportant sur eux une signification nouvelle» [14].

Nous arrivons alors à la liturgie annuelle. Ici les questions se font beaucoup plus complexes. Mais le judaïsme nous met en présence d'un cadre liturgique remarquablement construit, avec les fêtes principales de la Pâque, des Semaines, des Tabernacles. En face de cela, les plus anciens documents chrétiens ne font aucune allusion à une donnée liturgique. Ou plus exactement ils ne font allusion qu'à la fête de Pâques — et précisément en relation avec la date de la Pâque juive. Il est clair d'autre part que l'année

[12] Cf. W. RORDORF, *Der Sonntag*, Zürich, 1962; C.S. MOSNA, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, Roma, 1969.
[13] A. JAUBERT, *La date de la dernière Cène*, dans *RHR*, 146 (1954), p. 168-169.
[14] A. JAUBERT, *art. cit.*, p. 169.

liturgique juive a tenu une place importante à leurs yeux. Le Nouveau Testament inscrit la vie du Christ dans le cadre des fêtes juives. Et l'importance donnée à ce cadre laisse supposer qu'il avait encore une signification pour les communautés auxquelles les Évangiles s'adressaient. Plusieurs questions se posent donc ici. Les judéo-chrétiens ont-ils conservé les fêtes juives, quitte à leur donner un sens nouveau — ou bien les ont-ils rejetées, comme le sabbat et la circoncision ? D'autre part, s'ils les ont observées, quel calendrier suivaient-ils dans leur observance ?

La première question est celle de Pâques. Une première donnée est certaine, celle de la célébration en Asie au 14 nisan, c'est-à-dire le jour de la Pâque juive. Celle-ci était pour eux l'anniversaire de la passion du Christ. L'usage se retrouve en Palestine, en Syrie, à Rome. On appelait quartodécimans ceux qui le gardaient. Nous trouvons par ailleurs l'usage de célébrer le dimanche qui suit le 14 nisan. Cet usage a son origine dans le fait que le Christ était ressuscité le lendemain du sabbat. Mais nous avons vu que cet anniversaire était célébré chaque dimanche. L'usage de fêter spécialement le dimanche après le 14 nisan peut venir de ce que, chez les Esséniens, la fête des Semaines, des cinquante jours, commençait le dimanche après le 14 nisan. Et la veille de ce dimanche était consacrée à rappeler le passage de la Mer Rouge, qui restera chez les chrétiens le thème de la vigile pascale [15]. La réaction contre le judéo-christianisme amènera à rejeter la fête du 14 nisan [16] et à retenir l'autre, qui deviendra la fête chrétienne de Pâques.

La seconde fête juive était la Pentecôte. Le mot désigne la période de cinquante jours qui constitue la fête des Semaines. Toute cette période était festive. Ceci a persisté dans le christianisme antique. Dès la fin du second siècle, nous avons un témoignage de l'usage de ne pas fléchir les genoux pendant ce temps (*Act. Paul.* ; Pap. Hamburg., p. 1, 30-32 [16a]). Par ailleurs chez les Esséniens le cinquantième jour était célébré de manière particulière, comme anniversaire du don de la Loi au Sinaï. Les *Actes des Apôtres* font déjà allusion à cette signification, quand ils décrivent l'effusion de l'Esprit avec des images empruntées à la théophanie du Sinaï. Il paraît donc vraisemblable que, au moins dans des milieux judéo-chrétiens influencés par les Esséniens, ou chez des Esséniens

[15] Voir J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, 1967³, p. 227-239.
[16] B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1953.
[16a] [Éd. C. SCHMIDT, Glückstadt, 1936. Trad. allem. dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, II, 1964³, p. 255 ; SCHNEEMELCHER, II, 1989⁵, p. 228.]

convertis, on ait célébré le don de l'Esprit, le dimanche cinquantième jour de la fête des Semaines, comme on célébrait la résurrection le dimanche, premier jour de la fête.

Mais, dans ces conditions, la question se pose de savoir ce qu'il en a été de la fête des Tabernacles. Aucune trace de sa célébration n'apparaît dans les documents, à moins qu'on ne puisse y voir une allusion dans un passage d'Hermas qui fait allusion à des usages de la fête (*Sim.*, VIII, 2, 1-4). Il paraît cependant difficile d'admettre qu'elle n'ait pas laissé de trace, au même titre que la Pentecôte. Plus tard, on trouve des traces de la fête des Tabernacles, mais rattachées à d'autres moments de l'année [17]. D'une part le dimanche des Rameaux apparaît bien une anticipation de la fête au temps pascal, comme l'a montré T.-W. Manson [18], de l'autre l'Épiphanie présente beaucoup de traits qui lui sont empruntés, comme l'a vu E.-C. Selwyn [19].

Or il paraît qu'avant d'être ainsi déplacée, nous dirons pourquoi, la fête des Tabernacles a bien été célébrée dans le judéo-christianisme au mois de septembre, comme le faisaient les Juifs [20]. Ceci peut avoir laissé une trace dans l'*Évangile de Marc*, si nous admettons que celui-ci constitue les lectures d'une année liturgique allant de septembre à septembre, et qu'il s'achève avec le récit de l'entrée des rameaux, les lectures de la passion étant à part [21]. En ce cas la fête des Tabernacles serait apparue comme liée avec le baptême du Christ. On remarquera d'ailleurs que, dans l'*Évangile de Jean*, elle est mise expressément en relation avec le baptême (*Jo.*, 7, 37-39). On peut supposer aussi que, fête du début de l'année et anniversaire du baptême du Christ, elle ait comporté la célébration de baptêmes chrétiens. Ce lien a persisté dans le judéo-christianisme [22]. E.-C. Selwyn a montré que les *Odes de Salomon*, dont le caractère baptismal est accusé, sont pleines d'allusions à la fête des Tabernacles.

---

[17] J. DANIÉLOU, *Les Quatre-temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), p. 114-136.

[18] T.W. MANSON, *The Cleansing of the Temple*, dans *Bull. John Rylands Libr.*, 33, 2 (1951), p. 271-282.

[19] E.C. SELWYN, *The Feast of Tabernacles, Epiphany and Baptism*, dans *JTS*, 13 (1912), p. 225-236.

[20] J. VAN GOUDOEVER ne l'admet pas (*op. cit.*, p. 216), mais je ne partage pas son opinion. A. CABANISS, en revanche, est d'accord (*Liturgy and Literature*, Alabama, 1970, p. 23) et il cite *II Cor* 4,6.

[21] Voir P. CARRINGTON, *The Primitive Christian Calendar*, Cambridge, 1952, p. 32-41.

[22] Voir A. CABANISS, *Liturgy and literature*, p. 23.

Reste à nous demander pourquoi la fête a non pas disparu, mais été transférée. La situation paraît différente dans le cas de la relation aux Rameaux et dans celui du transfert à l'Épiphanie. Le premier cas paraît caractéristique de l'*Évangile de Jean*. Il se rattache donc au milieu asiate. Or deux raisons militaient dans ce milieu pour transférer les Tabernacles à Pâques. La première est que le début de l'année, qui était au commencement de tisri pour le calendrier sacerdotal, était au début de nisan pour le calendrier juif officiel. Or nous avons vu que Jean suivait ce dernier pour la pâque. Il le suivait sans doute aussi pour le début de l'année. Dès lors les leçons concernant le baptême de Jésus qui inaugurent l'année et les leçons concernant les rameaux qui l'achèvent, devaient tomber autour de Pâques. Or c'est précisément ce que nous confirment les usages orientaux. Baumstark observe que «le dimanche après Pâques jouait le rôle de début d'année et que l'on commençait alors les lectures de l'Évangile de Jean sur le baptême du Christ»[23]. Par ailleurs c'est en Orient que la fête des Rameaux apparaît pour la première fois le dimanche avant Pâques. Les quinze jours d'intervalle étaient remplis par le lectionnaire spécial de la Passion.

Un autre élément a pu agir en milieu asiate et à la fin du premier siècle pour rompre avec la célébration de la fête des Tabernacles en septembre. C'est que la fête était associée dans le judaïsme contemporain aux espérances messianiques sous leurs formes temporelles. Or nous savons que ce messianisme temporel agissait fortement sur les chrétiens sous la forme du millénarisme. Et précisément le foyer du millénarisme se trouvait dans le milieu asiate, auquel appartenaient Papias[24] et Cérinthe. Et cette agitation messianique était, comme l'a bien montré Bo Reicke, en rapport avec la mystique festive[25]. Cette mystique festive était essentiellement celle des Tabernacles. On peut donc voir aussi, dans la suppression totale de la fête de septembre dans l'*Évangile de Jean*, une marque de polémique antimillénariste. La fête des Tabernacles tient une grande place dans l'*Apocalypse*. Mais elle est transposée au plan eschatologique. Et elle est confondue avec la liturgie pascale de l'Agneau.

---

[23] A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 1ère éd., p. 133-134.

[24] On remarquera que le texte essentiel sur le millénarisme des presbytres que rapporte Papias porte sur la fécondité de la vigne, ce qui nous situe au mois de septembre (E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, 96).

[25] Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 174-227.

Reste par ailleurs la relation des Tabernacles et de l'Épiphanie. La précédente relevait des conflits à l'intérieur du judéo-christianisme, dont nous avons déjà rencontré des exemples. Celle-ci relève du passage du Christianisme au milieu grec. Il était impossible dans ce milieu de ne pas s'adapter au calendrier officiel. Or le calendrier julien commençait le 1er janvier. Il était normal de faire commencer avec lui l'année liturgique, donc de placer à ce moment le récit du baptême. Mais ce récit constituait dans le judéo-christianisme un ensemble si étroit avec la fête des Tabernacles, qu'avec lui certains thèmes de celle-ci ont été transférés au début de janvier. Ceci paraît bien être l'origine de l'Épiphanie, qui est donc un usage pagano-chrétien, mais qui a hérité d'un certain nombre d'éléments de la fête judéo-chrétienne des Tabernacles [26].

## SACERDOCE LOCAL ET SACERDOCE MISSIONNAIRE

La question de la hiérarchie dans la communauté chrétienne primitive est l'une des plus obscures de l'histoire des origines chrétiennes. Nous n'avons pas ici à la reprendre dans son ensemble [27]. Mais nous avons à examiner ce qui, d'après nos documents, paraît relever du judéo-christianisme. Les découvertes de Qumrân ont sur ce point apporté des éléments précieux. Alors que l'on voyait souvent dans la hiérarchie un stade second du christianisme, qui aurait d'abord été un courant purement mystique, ces textes, en nous montrant, à l'époque même où apparaît le christianisme, des communautés juives fortement organisées, rendent bien plus vraisemblable le caractère très primitif de la hiérarchie dans la communauté chrétienne [28]. Cette organisation hiérarchique, comme l'institution des sacrements, remonte dans son origine au Christ lui-même. Ce n'est pas, ici, cette première origine que nous avons à étudier, mais ce sont les déterminations particulières de l'époque judéo-chrétienne.

---

[26] Voir J. DANIÉLOU, *art. cit.*, p. 123-124.

[27] H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingue, 1953; G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1955; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956.

[28] Voir J. DANIÉLOU, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne*, dans *RHPhR*, 35 (1955) — réimpr. sous le titre *La Bible et l'Orient*, Paris, 1955 —, p. 110-113.

Un premier trait à relever est l'institution des ἐπίσκοποι. Le mot apparaît déjà dans le Nouveau Testament (*I Tim.*, 3, 1). Il a comme synonyme πρεσβύτεροι (*Tit.*, 1, 5). Il désigne celui qui a la responsabilité d'une communauté locale. Paul recommande à Tite «d'établir des Anciens (πρεσβύτεροι) dans chaque ville... Il faut que l'évêque soit irréprochable, en qualité d'administrateur de la maison de Dieu» (*Tit.*, 1, 5-7). La description de *I Timothée* est parallèle. Ces presbytres ou épiscopes ont la responsabilité d'une communauté déterminée. On notera qu'ils sont sur un plan tout différent de celui où se situent Tite ou Timothée. Ceux-ci sont successeurs et mandataires de Paul, munis de pleins pouvoirs. C'est à eux que revient d'installer les chefs des communautés locales [29].

Or cet état est celui que nous présentent les documents judéo-chrétiens et reflète un trait certain de l'aménagement de la communauté primitive. La *Didachè* écrit: «Élisez-vous des évêques (ἐπίσκοποι) et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés (δεδοκιμασμένοι), car ils remplissent eux aussi près de vous les fonctions de prophètes et de docteurs» (XV, 1). On remarquera dans ce texte les traits qui décrivent l'épiscope: en particulier, ce doit être un homme éprouvé. Nous retrouverons l'expression. Par ailleurs, il remplit lui aussi les fonctions de prophète et de docteur. Ceci paraît marquer que ces fonctions ne sont pas directement celles qui constituent l'épiscopat. Celui-ci est d'abord une fonction de gouvernement [30]. A côté de lui paraît exister un autre type de sacerdoce, celui des prophètes et des docteurs. Nous y reviendrons. Mais l'épiscopat peut en assumer également la fonction.

L'*Épître de Clément* nous décrit les origines de l'institution d'une manière tout à fait parallèle à l'*Épître à Tite:* «Les apôtres, prêchant à travers les campagnes et les villes, éprouvèrent par l'Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants» (XLII, 4). Et plus loin: «Les apôtres instituèrent ceux que nous avons dits et posèrent cette règle qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés (δεδοκιμασμένοι) leur succéderaient. Ceux qui ont été ainsi mis en charge par eux, ou ensuite par d'autres hommes éminents (ἐλλόγιμοι), avec l'approbation de toute l'Église, ...nous ne croyons pas juste de les démettre de leur fonction» (XLIV, 2-3). On notera ici que

[29] Voir G. DIX, *op. cit.*, p. 72-73.
[30] Voir H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 99.

les apôtres ont pour successeurs des hommes éminents (ἐλλόγιμοι) qui ont mandat pour établir les évêques des communautés locales. Ceci correspond à ce que Paul nous montrait pour Tite et Timothée et distingue clairement les successeurs des apôtres des chefs de communautés locales.

Le *Pasteur* d'Hermas donne une description concordante. Il distingue clairement «les apôtres et les docteurs» (*Sim.*, IX, 25, 2) des «épiscopes» (IX, 27, 2). La description qu'il nous donne de ces derniers concorde avec celles des *Épîtres* pastorales. Les évêques sont principalement loués pour leur hospitalité, pour leur ministère auprès des indigents et des veuves. Ceci rejoint *I Tim.*, 3, 2. Il s'agit donc sûrement de fonctions analogues. Un autre passage associe les trois formes de fonctions que nous présente la communauté judéo-chrétienne: «Les pierres carrées et blanches qui s'appareillent exactement, ce sont les apôtres, évêques, docteurs et diacres qui ont marché selon la sainteté de Dieu» (*Vis.*, III, 5, 1). L'existence des diacres est attestée par tous les textes: les deux autres fonctions sont celle de l'épiscope et celle, sur laquelle nous reviendrons, de l'apôtre-docteur-prophète.

L'institution des presbytres ou épiscopes, chefs de la communauté locale, est donc une des données les plus nettes de la couche la plus ancienne du christianisme. Elle apparaît d'institution apostolique, comme en témoignent les *Épîtres Pastorales*. Mais le point important est qu'il semble que, pour cet aménagement de la communauté, les Apôtres se sont inspirés de l'organisation essénienne. Celle-ci en effet connaît des *mebaqqèr* (inspecteurs), qui président aux réunions et veillent à l'administration des biens (*DSD*, VI, 12-13). Leur titre grec est ἐπιμελητής, qui rappelle ἐπίσκοπος. Les rapprochements sont tels qu'ils équivalent à une certitude. Reicke, Jeremias, Benoit, Kuhn en sont d'accord. Schmitt écrit: «L'institution qumrânienne des mebaqqèr est manifestement parallèle à l'institution chrétienne de l'ἐπίσκοπος. Ce parallélisme est entier et exclusif. Non seulement il n'a point d'autres exemples dans les courants du judaïsme contemporain, mais il affecte tous les aspects des charges en question» [31].

L'institution des ἐπίσκοποι, inspirée de la communauté de Qumrân, a entraîné sans doute avec elle certains des éléments qu'elle comportait à Qumrân. On peut en particulier lui rattacher certains aspects de la discipline de la pénitence, avec les exclusions

[31] J. SCHMITT, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiale*, dans *RevSR*, 29 (1955), p. 257.

temporaires ou définitives, qui tenait un grand rôle à Qumrân et dont Hermas atteste l'importance dans le judéo-christianisme. Un second caractère était l'administration des biens de la communauté. Enfin il semble qu'on puisse, avec Campenhausen, rattacher aussi à l'ἐπίσκοπος l'organisation du baptême, avec le noviciat préparatoire, la catéchèse, les jeûnes [32]. Tout ceci, nous l'avons vu, paraît s'inspirer de Qumrân. Et par ailleurs, le rôle prépondérant dans cette agrégation de nouveaux membres est réservé par toute la tradition à l'ἐπίσκοπος.

Nous avons vu qu'à côté des ἐπίσκοποι, les textes judéo-chrétiens indiquaient d'autres charges dans la communauté. Nous laisserons de côté celle des diacres, dont le Nouveau Testament rappelle l'origine et qui ne nous paraît pas avoir de parallèles juifs [33]. Mais le plus important est l'autre groupe, qui comprend des hommes auxquels des titres divers sont donnés, mais qui paraissent avoir les mêmes charges. La *Didachè* parle de prophètes (XIII, 4), de prophètes et docteurs (XV, 2), des apôtres et prophètes (XI, 3), et les assimile les uns aux autres (XI, 5-6). Hermas parle des «apôtres et docteurs qui ont prêché dans le monde entier» (*Sim.*, IX, 25, 2. Voir aussi *Sim.*, IX, 15, 4). Par ailleurs il parle des prophètes en termes voisins de la *Didachè* (*Mand.*, XI, 7.12.15.16). Tout ceci constitue un ensemble cohérent, mais dont il faut déterminer le sens.

On sait toutes les théories qui ont été proposées à ce sujet. Harnack avait bien vu qu'il s'agissait de missionnaires itinérants, mais il opposait l'origine charismatique de leur ministère à l'institution presbytérale [34]. Gregory Dix refuse aux apôtres, docteurs et prophètes tout caractère ministériel: il voit en eux des personnes privées, agissant sous la motion de l'Esprit, par opposition au sacerdoce institutionnel des presbytres et épiscopes. Colson doit reconnaître que les didascales désignent dans certains cas la même réalité que les presbytres (p. 130), mais il consacre un chapitre aux prophètes considérés comme de purs charismatiques (p. 354-367).

---

[32] H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 92.

[33] Bo REICKE les rattache à l'institution de l'agapè, du repas des pauvres, qui accompagne initialement l'Eucharistie, ce qui en ferait une institution spécifiquement judéo-chrétienne (*Diakonie, Festfreude und Zelos*, p. 30).

[34] Voir H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 195.

Il faut reconnaître avec Colson qu'il est impossible dans certains cas de refuser à l'apostolat et à la didascalie le caractère d'un vrai ministère. Il faudrait pour cela écarter l'autorité de la *Didachè*. Or, en ce qui nous concerne, elle est le document essentiel. Et elle nous oblige à admettre dans le milieu judéo-chrétien le caractère institutionnel de ces fonctions. Ce trait archaïque est conservé dans l'ébionisme, où les didascales sont ordonnés par les apôtres et leurs sucesseurs (*Ho. Clem, Diamartyr.*, 1 ; *GCS*, 3).

Il y a donc lieu de distinguer deux questions. D'une part, il y a le problème des charismes, c'est-à-dire des inspirations privées, qui concerne tous les chrétiens et qui est soumis au contrôle de la hiérarchie, comme le montre l'importance de la question du discernement des vrais et des faux prophètes dans la *Didachè* ou dans Hermas. Mais d'autre part, il y a des didascales, des prophètes, qui sont investis d'une mission officielle [35]. Cothenet distingue à cet égard justement la prophétie constitutive de l'Église et qui relève de son enseignement officiel, et les dons particuliers de l'Esprit [36]. Ces didascales ou ces apôtres sont sur le même plan que les presbytres et les épiscopes.

Quelle est alors la distinction des deux groupes ? Nous pensons que l'opposition que nous rencontrons ici est elle d'un sacerdoce stable, celui des presbytres et des épiscopes, et d'un sacerdoce missionnaire, celui des ἀπόστολοι. Les attributions de ces ἀπόστολοι sont relatives à cette fondamentale destination. Ce sont essentiellement des prédicateurs. C'est ce caractère de leur ministère que désignent les termes de prophètes et de didascales. En tant que prophètes, ils annoncent le kérygme ; en tant que didascales, ils préparent les convertis décidés à recevoir le baptême [37].

On comprend bien dans cette perspective la phrase de la *Didachè* sur les épiscopes « qui remplissent eux aussi les fonctions des prophètes et des docteurs » (XV, 1). Elle exprime simplement la substitution d'une hiérarchie locale à des missionnaires itinérants. Nous retrouvons là la loi même du développement de l'Église. On comprend aussi la recommandation : « Ne les méprisez pas »

[35] Voir J. DAUVILLIER, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, II. *Les Temps Apostoliques*, p. 332-333.

[36] É. COTHENET, art. *Prophétisme dans le N.T.* dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, 1971, col. 1335.

[37] On constatera qu'ils accomplissent l'Eucharistie au même titre que les épiscopes (*Didachè*, X, 7). De même ils sont appelés « grands-prêtres » (XIII, 3). Tout ceci marque bien leur caractère sacerdotal.

(XV, 2). En effet les épiscopes viennent de la communauté qui les élit (XV, 1). Ils sont un clergé « indigène ». Au contraire les prophètes sont des étrangers. Ils ont le privilège de l'inusité. Il faut donc apprendre aux membres de la communauté à respecter celui d'entre eux qu'ils auront désigné.

Ce clergé missionnaire présente d'autres traits caractéristiques. La *Didachè* et Hermas nous donnent des indications nombreuses et très curieuses : « Tout apôtre doit être reçu comme le Seigneur ». Il ne doit pas rester plus de trois jours. A son départ on lui donne seulement du pain (*Didachè*, XI, 4-6). Le prophète parle en esprit, mais on discerne à sa conduite s'il est un vrai prophète (XI, 7-8). S'il ordonne de dresser une table, il doit s'abstenir d'en manger (XI, 9). Tout vrai prophète qui s'établit dans un pays mérite sa nourriture, « car ils sont nos grand-prêtres » (ἀρχιερεῖς) (XIII, 1-3). Hermas confirme ces données. Le prophète véritable se reconnaît à sa vie. Il parle en esprit. Il fait l'action de grâces dans les assemblées (*Mand.*, XI, 7-10).

Si nous laissons de côté le caractère itinérant et la mission d'enseignement, ce qui frappe ici, c'est la pratique des conseils évangéliques. Les prophètes et docteurs apparaissent comme les successeurs des « disciples », c'est-à-dire des missionnaires envoyés par le Christ. Ceux-ci joignaient à leur ministère la pratique des conseils évangéliques. Ainsi en est-il du prophète de la *Didachè*. Il ne possède aucun bien, mais vit d'aumônes. Plus encore, il paraît garder la virginité. C'est ce que semble signifier un passage de la *Didachè* que nous avons laissé de côté : « Tout prophète éprouvé, véridique, qui opère en vue du mystère cosmique de l'Église, mais qui n'instruit pas les autres à exécuter les choses qu'il fait lui-même, ne doit pas être jugé par vous » (XI, 11). Ce passage sur « le mystère cosmique de l'Église » est énigmatique. Mais un ensemble de données paraît devoir l'éclairer.

L'expression « mystère cosmique de l'Église » semble bien s'opposer à un « mystère céleste de l'Église ». Ce mystère céleste est celui du mariage céleste du Christ et de l'Église. Ce mystère présente une expression dans le monde. Or ceci semble bien faire allusion à des unions spirituelles, qui existaient dans le judéo-christianisme entre les prophètes-apôtres et une sœur [38]. Il paraît bien qu'Hermas fait allusion à cette coutume (*Sim.*, IX, 10, 6-11, 8). Peut-être y

[38] A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, dans *ZKG*, 68 (1957), p. 1-47; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 92.

trouve-t-on une allusion dans *I Cor.*, 7, 27. Elle persistera dans les vierges «syneisactes». La relation de ces unions et de leur modèle céleste est explicite chez les gnostiques: «Certains construisent une chambre nuptiale et célèbrent un mystère (μυσταγωγία)..., affirmant que ce qu'ils accomplissent est un mariage (γάμος) spirituel à l'image des unions (συζυγιῶν) d'en-haut» (*Adv. haer.*, I, 21, 3) [39].

La mention d'Hermas et de la *Didachè* nous oriente vers le judéo-christianisme. Mais si nous voulons chercher quel est le contexte plus éloigné, il paraît bien que nous devons remonter aux Esséniens et aux Thérapeutes. C'est en effet le seul milieu où nous rencontrions à la fois l'idéal de la virginité et en même temps la présence d'ascètes et de vierges dans des communautés voisines. D'autre part nous savons aussi que les ascètes de Qumrân pratiquaient une entière pauvreté et qu'en voyage ils n'emportaient rien, en sorte qu'ils étaient à la charge de ceux qui les recevaient (Josèphe, *Bell.*, II, 8, 4 [125]). Tout ceci rappelle bien les préceptes du Christ envoyant les disciples en mission. L'idéal ascétique de Qumrân s'est continué par eux dans la communauté judéo-chrétienne. Ajoutons enfin que le milieu de Qumrân présente des faits de prophétisme.

Ainsi les prophètes de la *Didachè* nous apparaissent dans le prolongement des spirituels de Qumrân. Toutefois une différence essentielle apparaît. C'est que les ascètes de Qumrân sont des solitaires, tandis que les prophètes de la *Didachè* sont des apôtres. Ceci est le trait proprement chrétien. Il paraît remonter à l'institution même du Christ envoyant les disciples. Cet envoi les investit d'une fonction. Mais par ailleurs, le genre de vie qui est celui de ces prophètes prolonge celui des ascètes de Qumrân. Il ne paraît donc pas qu'il y ait un monachisme chrétien originel continuant le monachisme de Qumrân. Mais cette continuation est à chercher dans les prophètes-missionnaires [40]. C'est ultérieurement et littérairement que l'idéal essénien influera sur la constitution d'un monachisme chrétien à travers les textes de Philon et de Josèphe.

---

[39] Ce qu'Irénée expose ici est longuement explicité dans l'*Évangile de Philippe* (76, 102, etc.). On rencontre même l'expression «mystère du mariage cosmique» qui rappelle la *Didachè* XI, 11. Cf. R.M. GRANT, *After the New Testament*, Philadelphie, 1967, p. 183, 194.

[40] EUSÈBE avait été si frappé de ces analogies qu'il voit dans le tableau que Philon donne des Thérapeutes une description de la première communauté chrétienne. Ayant mentionné les fonctions de diacres et d'évêques, il conclut: «Que Philon ait écrit tout cela en pensant aux premiers hérauts de la doctrine évangélique et aux usages transmis dès le commencement par les apôtres, c'est évident pour tous» (*HE*, II, 17, 23-24; *SC*, 77).

Il apparaît ainsi que cette institution d'ascètes missionnaires était trop profondément engagée dans le judéo-christianisme pour pouvoir subsister. Elle se prolongera dans l'ébionisme, dont le caractère conservateur est très accusé. Mais ses traits judéo-chrétiens devaient la rendre impossible en milieu hellénistique. L'union spirituelle avec des sœurs, possible chez les pieux Esséniens, entraînait des abus, tout comme les repas sacrés. On remarquera d'ailleurs qu'un des rôles des prophètes était de faire «dresser des tables», c'est-à-dire d'organiser des repas à la fois de prière et de charité. Nous serions tentés de penser que cet usage est tombé, et qu'on n'a conservé que des agapes de pure charité. Le prophétisme aboutissait également à de tels abus, en milieu grec (*I Cor.*, 12, 1-31), que lui aussi devait disparaître. L'*Ascension d'Isaïe* s'en plaint [41]. Cela ne signifiait pas la fin des charismes, mais la crise d'une institution. Même la totale pauvreté n'était pas possible en milieu grec et n'aurait pas été comprise. Paul doit renoncer à la fois à la mendicité et à l'accompagnement d'une sœur, lorsqu'il est à Corinthe. C'est une concession aux Grecs [42].

Il nous reste à parler en dernier lieu de l'existence, à côté des formes diverses des ministères ordinaires, d'un degré supérieur du sacerdoce. Nous avons noté à plusieurs reprises les mentions faites d'un degré supérieur à la fois aux épiscopes et aux prophètes. Ce sont les ἐλλόγιμοι ἄνδρες de *I Clément*, Tite et Timothée chez saint Paul. Ce sont eux qui instituent les épiscopes. Il paraît évident qu'il faut voir en eux les héritiers des Douze. Ceci nous met en présence d'un groupe différent de ceux dont nous avons parlé jusqu'ici. Son institution se rattache évidemment au Christ. La question toutefois peut se poser, comme pour l'Eucharistie, d'un cadre emprunté au judaïsme. Or on a remarqué justement que la communauté de Qumrân, à côté des «surveillants» des communautés locales, connaît un conseil, qui paraît bien de douze membres, et qui préside à la totalité de la communauté [43]. Les traits par

[41] *Ascens. Is.*, III, 27. On notera la sévérité de l'ouvrage pour les «presbytres», c'est-à-dire les épiscopes. Ceci correspond bien à la recommandation de la *Didachè*, invitant à ne pas les «mépriser». C'est l'expression de la nostalgie du sacerdoce prophétique devant le sacerdoce épiscopal.

[42] Il en est sans doute également ainsi de l'interdiction faite aux femmes de parler dans les assemblées. En milieu judéo-chrétien il est possible qu'elles l'aient fait: ainsi les filles de Philippe (EUSÈBE, *HE*, III, 31, 4). On peut voir la persistance de cet usage chez Thècle et dans le montanisme.

[43] BO REICKE, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente*, dans *TZ*, 10 (1954), p. 106-107.

lesquels le *Manuel de discipline* décrit leur rôle rappellent certains traits des Douze : ils sont le fondement sur lequel est édifiée la communauté [44]. Il peut y avoir ici un contexte essénien.

Toutefois ceci relève du Nouveau Testament. Ce qui nous intéresse concerne les aménagements ultérieurs de l'institution des Douze à l'époque judéo-chrétienne. Leur rôle apparaît éminemment missionnaire, au sens le plus large du mot. Ils sont fondateurs d'églises. Mais ils ne paraissent pas être liés à une église particulière. La hiérarchie locale paraît être à un degré : elle est représentée par le ou les épiscopes ou presbytres. Telle est la situation que nous présentent tous les textes que nous avons vus jusqu'à présent. Il y a pourtant à cela une exception d'importance, qui est l'Église de Jérusalem. Ici nous sommes très tôt en présence de la figure de Jacques, chef de l'Église de Jérusalem et qui tient une place éminente à ce titre dans le judéo-christianisme. On sait par ailleurs par Hégésippe que Jacques, qui était cousin du Seigneur, eut pour successeurs d'autres membres de la famille du Christ. C'est ce que Stauffer a pu appeler un califat [45].

Cette situation de Jacques et de ses successeurs apparaît comme quelque chose de particulier, qui est lié à Jérusalem et à son caractère d'Église-Mère. Il semble bien qu'il y ait là une transformation de l'institution de l'apostolat. Au dessus des multiples épiscopes ou presbytres, chargés d'un groupe de la communauté, il semble qu'une autorité supérieure locale est établie, du même rang que les apôtres. L'Église de Jérusalem a d'ailleurs présenté un caractère unique durant la période qui va jusqu'à 70. Ce caractère explique en particulier la collecte de Paul pour Jérusalem, destinée à marquer sa communion avec l'Église-Mère. De nombreux auteurs — et en particulier Brandon [46] — ont souligné cette prépondérance de l'Église de Jérusalem pendant toute la première période de la vie de l'Église.

Mais en 70 cette prépondérance cesse. Les judéo-chrétiens sont dispersés comme les Juifs. Un petit groupe reste fixé, en Jordanie sans doute, autour du successeur de Jacques, qui est peut-être alors Siméon (*HE*, IV, 22, 4). Ils constitueront les Nazaréens.

---

[44] J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, p. 29-30.

[45] E. STAUFFER, *Zum Khalifat des Jacobus*, dans *ZRGG*, 4 (1952), p. 192-214.

[46] S.G.F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, p. 127-215.

Mais le plus grand nombre part ailleurs, certains à Alexandrie, d'autres en Syrie. Antioche devient alors le centre du judéo-christianisme. C'est là que se reconstitue ce christianisme judéo-syriaque qui représente le plus important du judéo-christianisme. Ceci est vrai sur le plan de la création théologique. C'est à Antioche, nous l'avons vu, que se constitue la théologie de l'*ascensus* et du *descensus*. Mais ceci est vrai aussi sur le plan de l'autorité. Une hiérarchie se constitue à Antioche à l'image de celle qui existait à Jérusalem et qui prétend bien lui succéder. Il est possible qu'elle s'autorise déjà de l'autorité de Pierre et du séjour qu'il y a fait pour revendiquer un primat d'autorité. De toute manière, elle apparaît comme la première église locale à présenter une hiérarchie à deux degrés, après celle de Jérusalem.

Telle est la situation que nous rencontrons au temps d'Ignace d'Antioche. Il présente une hiérarchie strictement ordonnée. Il y a l'évêque, le presbytérium, les diacres. Les textes sont trop nombreux et trop connus pour qu'il soit utile de les citer. Cette organisation apparaît typiquement judéo-chrétienne, en tant qu'elle s'inspire de ce qui avait existé d'abord à Jérusalem seulement. C'est à partir d'Antioche que ce type d'organisation se développera. Ce n'est que progressivement que cette hiérarchie locale à deux degrés se répandra. Elle apparaît en particulier avoir été étrangère aux communautés de fondation paulinienne. C'est en quoi von Campenhausen a raison d'opposer ce type au type palestinien. Mais il se trompe en voyant là l'opposition d'une église charismatique et d'une église institutionnelle. Il s'agit seulement de deux aménagements institutionnels différents.

***

Le tableau de la hiérarchie judéo-chrétienne auquel nous aboutissons ainsi se présente dès lors de cette façon. Elle comprend un degré supérieur, celui des successeurs des Apôtres, qui ne sont pas encore appelés évêques et qui sont des fondateurs d'Église ; d'abord itinérants, ils se fixent peu à peu. Le degré inférieur du ministère comprend deux groupes. Nous avons d'une part un sacerdoce missionnaire, apôtres, prophètes et docteurs, qui continue le groupe des disciples envoyés par le Christ. D'autre part, nous avons un sacerdoce local, celui des presbytres et des épiscopes qui remplacent les missionnaires quand les Églises sont organisées.

## CHAPITRE XIV

# LA SAINTETÉ PERSONNELLE

Nous avons déjà à plusieurs reprises rencontré dans ce livre certains traits de spiritualité qui relèvent du judéo-christianisme. La doctrine de la préparation au baptême nous a mis en présence de la conception des deux esprits. L'étude de la hiérarchie nous a montré l'importance en milieu judéo-chrétien des tendances ascétiques et en particulier de la virginité. D'autre part, la gnose, dont nous avons étudié le contenu dans la plus grande partie de cet ouvrage, comporte un aspect spirituel à côté de son contenu spéculatif. Ce sont donc en fait les grands thèmes abordés jusqu'ici que nous avons à reprendre, mais en rassemblant ce qui concerne leur aspect spirituel, que nous avions laissé de côté.

### LES DEUX ESPRITS

On oppose souvent une spiritualité évangélique, qui serait la pure expression de l'enseignement du Christ, et une spiritualité plus ascétique ou spéculative qui serait due, dans le christianisme hellénistique ultérieur, à des influences stoïciennes ou platoniciennes. Et il est exact qu'en milieu grec le christianisme reprendra de multiples expressions qui étaient celles de la φιλοσοφία hellénistique. L'ἀπάθεια, la θεωρία seront des expressions grecques christianisées. Mais ce serait une erreur de croire, comme pour la théologie ou la hiérarchie, que cette expression hellénistique ait remplacé une attitude purement évangélique. En réalité dès le début, ici également, le christianisme a utilisé les conceptions ascétiques qui étaient celles du judaïsme. Et ceci a même d'autant plus marqué le judéo-christianisme que les tendances ascétiques étaient plus accusées dans le milieu où il est apparu.

Un premier trait que le judéo-christianisme tient du judaïsme — et plus particulièrement des milieux esséniens — est la doctrine des deux esprits. Nous l'avons déjà examinée dans son aspect cos-

mologique; nous avons vu également sa place dans la catéchèse; il nous reste à l'étudier du point de vue de la doctrine spirituelle. Elle exprime essentiellement l'existence d'une double orientation à l'intérieur de l'âme humaine. Cette double orientation est parfois considérée comme l'opposition de deux tendances. C'est la doctrine des deux yeser qui existait dans le judaïsme contemporain du Christ et persistera dans le rabbinisme [1]. Cette doctrine tient en particulier une place considérable dans le *IV<sup>e</sup> Esdras*. Le lieu du yeser est le cœur. Le mauvais yeser était dans le cœur d'Adam dès le commencement. Il n'est pas péché, mais propension au péché. C'est pourquoi on peut en attribuer à Dieu l'origine (IV, 30-31). Le consentement que lui a donné Adam a établi sa domination sur celui-ci et ses descendants (III, 21) [1].

Davies pense que cette doctrine des deux yeser est déjà dans saint Paul [2]. De toutes manières, elle se trouve développée dans les auteurs judéo-chrétiens. Nous la trouvons dans les *Testaments des XII Patriarches*: «Dieu a donné deux voies (ὁδοί) aux fils des hommes et deux inclinations (διαβούλια) et deux manières d'agir et deux fins» (*Test. Aser*, I, 3-4). On remarquera que c'est le mot διαβούλιον qui traduit l'hébreu yeser. On le trouve fréquemment dans les *Testaments* (*Test. Rub.*, IV, 9; *Test. Siméon*, IV, 8, etc...). Ce mot, qui apparaît déjà dans les LXX, sera remplacé plus tard par le terme λογισμός, qui est d'origine stoïcienne. On trouve ce dernier déjà dans les *Homélies clémentines* (IX, 12). C'est lui que reprendront Origène, Grégoire de Nysse, Évagre, dans leur psychologie de la tentation.

Mais le trait spécifique du judéo-christianisme est de rattacher ces inclinations à l'action des deux esprits, de l'ange de lumière et de l'ange des ténèbres. Et ce trait est caractéristique de l'essénisme. Il est longuement développé dans le *Manuel de discipline*. Du prince des lumières viennent toutes les bonnes inspirations (IV, 2-8). Mais «c'est à l'esprit de perversité qu'appartiennent la cupidité et le relâchement dans le service de la justice, l'impiété et le mensonge, l'orgueil et l'élévation du cœur, la fausseté et la tromperie..., les œuvres abominables commises dans l'esprit de luxure» (IV, 9-10). Ce trait, nous l'avons vu, se retrouve dans la catéchèse des deux voies (*Barn.*, XVIII, 1-2). Il est également dans les *Testaments*: «Deux esprits s'occupent de l'homme, l'esprit de vérité et l'esprit

[1] G. FOOT MOORE, *Judaism, in the First Centuries of the Christian era*, I, Cambridge (Mass.), 1927, p. 479-492.
[2] W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 27.

d'égarement» (*Test. Jud.*, XX, 1). Il est dans Hermas: «Il y a deux anges avec l'homme, l'un de la justice et l'autre du mal» (*Mand.*, VI, 2, 1). On le retrouve dans les écrits pseudo-clémentins (*Hom.*, XX, 2-3). Grégoire de Nysse le mentionnera comme une παράδοσις, c'est-à-dire comme une doctrine remontant aux temps apostoliques [3].

Un autre aspect qui se rattache sûrement au judéo-christianisme est la doctrine d'un démon particulier préposé à chaque vice et d'un ange à chaque vertu. La doctrine se trouve dans les *Testaments*, sans qu'on puisse dire avec certitude si elle relève du fonds juif ou si elle est judéo-chrétienne. Il y est question de l'esprit de colère (πνεῦμα τοῦ θυμοῦ) (*Dan*, I, 8), de l'esprit de jalousie (πνεῦμα τοῦ φθόνου) (*Sim.*, IV, 7), de l'esprit d'envie et de jactance (*Dan*, I, 6), de l'esprit de luxure (πνεῦμα ἐπιθυμίας) (*Jud.*, XVI, 1). Surtout, le *Testament de Ruben* met en relation sept vices principaux avec sept démons (III, 3-6), qui sont les sept esprits d'égarement (III, 2.7). Ce passage exercera une influence considérable sur Origène. Par ailleurs il est difficile de ne pas voir des allusions à cette doctrine dans les sept démons chassés de la pécheresse de Magdala (*Lc.*, 8, 2) et plus encore dans les sept esprits (πνεύματα) que l'esprit impur, chassé d'un homme, ramène avec lui (*Mt.*, 12, 45). C'est là sans doute l'origine de la doctrine des sept péchés capitaux. Mais, pour le judéo-christianisme, sept démons y président [4].

Mais avant Origène, cette doctrine se trouve dans un autre texte judéo-chrétien, chez Hermas. Ainsi «la médisance est un démon (δαιμόνιον) turbulent» (*Mand.*, II, 3), «la présomption et la vaine suffisance sont un puissant démon» (δαιμόνιον) (*Sim.*, IX, 22, 3), «la colère est un esprit (πνεῦμα) très méchant» (*Mand.*, V, 2, 8), «le doute (διψυχία) est un esprit terrestre qui vient du diable» (*Mand.*, IX, 11), «la tristesse (λύπη) est le plus malfaisant de tous les esprits» (*Mand.*, X, 2) [5]. La *Sim.* IX oppose douze vierges, qui sont les douze esprits (πνεύματα) des vertus, et douze femmes vêtues de noir, qui sont les douze démons des vices. On retrouve parmi ceux-ci la tristesse, la médisance, la colère (IX, 15,

---

[3] GRÉG. NYSS. *Vie de Moïse*, II, 45; *SC*, 1ter, p. 130-132. Sur les parallèles hellénistiques, voir P. BOYANCÉ, *Les deux démons personnels*, dans *Rev. de Philologie*, 59 (1935), p. 8 et suiv.

[4] Voir J. DANIÉLOU, *Démon*, dans *Dict. Spir.*, IV, col. 169-170.

[5] Voir aussi «l'ange (ἄγγελος) de la volupté et de l'égarement» (*Sim.*, VI, 2, 1).

1-3). On relèvera plus haut (*Vis.*, III, 8, 3-5) une liste de sept vierges figurant les esprits des vertus.

On remarquera la présence dans Hermas du terme δαιμόνιον à côté de πνεῦμα. L'expression désignait les esprits du mal dans le judaïsme du temps. On la trouve dans les LXX (*Deut.*, 32, 17), dans le Nouveau Testament (*Mt.*, 7, 22; 9, 33, etc...). Un passage de Josèphe est intéressant: «Des sortes de passions (πάθη) et de démons (δαιμόνια) cernaient Saül, lui infligeant des suffocations et des étouffements» (*Ant.*, VI, 8, 2 [166]). On notera l'équivalence de πάθος et de δαιμόνιον. Par ailleurs, on retrouve le nombre douze qui est celui des démons des vices chez Hermas. Il se sépare en cela des *Testaments*. Le nombre se retrouve dans les *Hermetica* (XIII, 7; Nock-Festugière, II, 203).

Dans les textes du Nouveau Testament où il est question des sept démons, ceux-ci sont présentés comme établissant leur demeure dans l'homme, qui est ainsi l'objet d'une véritable possession. Or ceci est une doctrine fréquente dans le judéo-christianisme. Dans le *Testament de Ruben*, les sept démons établissent chacun leur demeure dans un organe du corps (III, 3-6). Le Pseudo-Barnabé montre l'âme, avant le baptême, comme habitée par les démons: «Avant que nous eussions foi en Dieu, l'habitacle de notre cœur... était rempli du culte des idoles, une demeure de démons» (XVI, 7). Le même trait se retrouve chez Hermas pour le baptisé qui cède à la tentation: «Quand ces esprits viennent se loger dans un seul et même vase où réside déjà le Saint-Esprit, ce vase ne peut les contenir et déborde... Après le départ (du Saint-Esprit),... l'homme est rempli des esprits mauvais (*Mand.*, V, 2, 5-7).

Cette conception de l'habitation des démons dans l'homme prendra des développements étranges dans les courants hétérodoxes. Les *Homélies Clémentines* montrent «les démons brûlant d'entrer dans les corps des hommes, parce que, bien qu'esprits, ils désirent manger, boire, s'accoupler» (IX, 10). Une fois que les hommes les ont laissés s'introduire en eux, «ils se mélangent aussi à l'âme» (IX, 9). Embusqués dans celle-ci, ils lui suggèrent de mauvaises pensées, auxquelles «beaucoup, ignorant qui les inspire, consentent comme si c'était un raisonnement (λογισμός) de leur propre âme» (IX, 12) [6]. Le dernier trait est une polémique contre ceux qui ne voient dans les tentations qu'une donnée psychologi-

[6] Voir H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 56-58.

que, un yeser. Les gnostiques enseignent une doctrine parallèle [7]. Pour Basilide, « l'homme contient dans un seul corps une armée d'esprits divers » (CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 20, 113, 2 ; *GCS*, 174). Pour Valentin, « tant que le cœur ne rencontre pas une intervention providentielle, il est impur, il sert d'habitacle (οἰκητήριον) à de nombreux démons (δαίμονες) » (*Strom.*, II, 20, 114, 6 ; *GCS*, 175) [8].

On notera un point intéressant que développe Hermas : c'est l'incompatibilité des deux esprits. « Si tu es patient, l'Esprit-Saint qui habite en toi brillera dans sa pureté, n'étant pas obscurci par un autre esprit mauvais ; se trouvant au large, il vivra avec joie et sera dans l'allégresse avec le vase qu'il habite... Mais survient-il un accès de colère, aussitôt l'Esprit-Saint, qui est délicat, se trouve à l'étroit... et cherche à sortir de cette demeure. Il est étouffé par l'esprit mauvais... Car le Seigneur habite dans la patience et le diable dans la colère. La cohabitation des deux esprits est donc une cause de malheur et de ruine... » (*Mand.*, V, 1, 2-4. Voir aussi 2, 5-6). On remarquera qu'au diable, prince des esprits mauvais, est opposé ici non plus un autre prince, mais l'Esprit-Saint, en qui il faut reconnaître, malgré ce que dit Audet, la troisième Personne de la Trinité [9]. Il est en effet identifié au Seigneur. Nous l'avons noté dans notre chapitre sur la Trinité.

Un autre point tout à fait remarquable de la doctrine du *Pasteur* est le discernement (διάκρισις) des esprits d'après leurs effets dans l'âme. « Comment ferai-je pour distinguer l'action des deux anges, puisqu'ils habitent l'un et l'autre avec moi ? — Écoute-moi : l'ange de la justice est délicat, réservé, doux, paisible. Quand il monte dans ton cœur, il te parle aussitôt de justice, de sainteté, de chasteté, de tempérance, de toute œuvre juste... Lorsque ces pensées te montent au cœur, sache que l'ange de justice est avec toi... Considère maintenant les œuvres de l'ange du mal. Avant tout il est irascible, plein d'aigreur et de démence : ses œuvres sont mauvaises et pervertissent les serviteurs de Dieu... Quand tu te sentiras envahi par la colère ou l'aigreur, sache qu'il est en toi » (*Mand.*, VI, 2, 2-5). Nous avons ici la première expression d'une doctrine que reprendra au IVe siècle Athanase dans sa *Vie d'Antoine* et qui restera classique dans la théologie spirituelle.

---

7 Voir J. DANIÉLOU, *Démon*, dans *Dict. Spir.*, IV, col. 170-172.

8 Voir aussi HÉRACLÉON, *Fg.* 20 dans A.E. BROOKE (*TS*, I, 4), Cambridge, 1891, p. 77 ; HIPPOLYTE, *Elench.*, VI, 34 (*GCS*, 163), où se trouve le mot κατοικητήριον.

9 J.P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, dans *RB*, 60 (1953), p. 63.

La vie spirituelle va donc apparaître sous un premier aspect comme une lutte contre les démons. Certes, ceux-ci sont chassés par le baptême. C'est ce qu'affirment l'*Épître de Barnabé* (XVI, 7-9) et les *Homélies Clémentines* (IX, 19). Nous l'avons vu à propos des effets du baptême. Mais ils peuvent rentrer dans l'âme, si elle se laisse gagner par leurs suggestions, leur ἐνθύμησις (*Mand.*, VI, 2, 7). Il importe donc de lutter contre eux. Les instruments de cette lutte sont principalement la prière et le jeûne (*Hom.*, IX, 10). On remarquera l'importance que le jeûne occupe dans le *Pasteur* (*Vis.*, II, 2, 1 ; III, 1, 2, etc...). Nous avons remarqué que le jeûne prébaptismal avait en ce sens valeur d'exorcisme.

Il ne faut pas d'ailleurs s'effrayer devant le démon, car il est sans puissance là où il rencontre une vraie foi. Hermas insiste souvent sur cet aspect: «Ne crains pas le diable, car la crainte du Seigneur te fera triompher de lui. Il n'a en effet aucune puissance» (*Mand.*, VII, 2). Et encore: «Aie confiance en l'esprit qui vient de Dieu et qui a de la puissance, mais refuse toute confiance à l'esprit terrestre et vain, qui n'a aucune puissance, car il vient du diable» (*Mand.*, XI, 17). En effet «l'Ange de la pénitence» triomphe de lui (*Mand.*, XII, 4, 7). Dès lors «il ne peut qu'effrayer, mais la crainte qu'il inspire est vaine» (*ibid.*). On remarquera la différence avec le pessimisme du *IV*e *Esdras*, pour qui la domination du yeser-ha-ra était inéluctable. Dans la doctrine judéo-chrétienne, tout est changé, parce que le diable a été vaincu par le Christ. Le contexte des idées vient bien du judaïsme, mais les perspectives sont toutes différentes.

## SINCÉRITÉ ET SCIENCE

Un second caractère de la spiritualité judéo-chrétienne est l'idéal qu'il propose. Cet idéal, tout en s'inspirant de l'Évangile, apparaît fortement coloré par l'ascèse juive contemporaine et en particulier par l'essénisme. Cette coloration apparaît déjà dans certains passages du Nouveau Testament. Mais il est plus accusé dans les textes judéo-chrétiens. Ici encore, les principaux textes sont les *Testaments* et Hermas. Nous avons dit d'autre part que ces textes étaient ceux où l'influence essénienne était le plus accusée. Ici, c'est donc avant tout de cette influence qu'il est question. Par ailleurs ce sont également des textes qui ont eu sans doute une grande influence sur l'histoire de la spiritualité chrétienne. Et ceci

en particulier à travers Origène, qui les utilise explicitement et fréquemment. Nous sommes donc en présence d'une des lignes où l'importance du judéo-christianisme apparaît de façon plus certaine.

Un des traits les plus frappants de ces textes est la place qu'y tient l'ἁπλότης. C'est la disposition fondamentale du chrétien fidèle, qui s'oppose à la διψυχία. La notion a été récemment étudiée par Conny Edlund [10] et J. Amstutz [11]. Leur enquête montre que le mot est rare dans les LXX. Il prend de l'importance avec les deutéro-canoniques (*I Macc.*, 2, 37; *Sap.*, 1, 1). On le retrouve fréquemment chez Aquila et Symmaque (Edlund, p. 61). Il apparaît dans le Nouveau Testament, en particulier chez saint Paul, chez qui il marque l'absence d'arrière-pensée dans le service du prochain. Ἁπλοῦς est synonyme de τέλειος. Dans *Mt.*, 6, 22 et *Lc.*, 11, 34, il désigne la sincérité de la volonté qui cherche à accomplir ce que Dieu veut. Dans *Eph.*, 6, 5 et *Col.*, 3, 22, il désigne l'obéissance aux maîtres pour le seul motif de la volonté de Dieu. On notera l'expression importante ἡ ἁπλότης ἡ εἰς Χριστόν (*II Cor.*, 11, 3), qui transpose au Christ ce que l'Ancien Testament dit de la Loi.

Il résulte de ceci qu'ἁπλότης se développe dans le grec biblique contemporain des origines chrétiennes. Il y désigne une intention qui cherche la seule volonté de Dieu. Il traduit l'hébreu *tôm*. Mais c'est dans le judéo-christianisme qu'il va prendre à la fois une place plus importante et un sens plus technique. Ceci apparaît dans les *Testaments* [12]. Il faut marcher dans «la simplicité du cœur» (ἐν ἁπλότητι καρδίας) (*Sim.*, IV, 5). L'ἁπλότης est associée à la crainte de Dieu (*Rub.*, IV, 1; *Lévi*, XIII, 1), à l'amour de Dieu (*Isaac.*, V, 1-2; VII, 6-7). Elle désigne «l'entièreté», la droiture. Elle s'oppose à la duplicité: «Les œuvres de Béliar sont doubles (διπλᾶ); elles n'ont pas en elles la simplicité (ἁπλότης)» (*Benj.*, VI, 7). En ce sens l'ἁπλότης est en relation avec la doctrine des deux esprits. L'homme double est celui qui reste partagé entre Dieu et Béliar (*Benj.*, VI, 7, d'après le mss A).

Le *Testament d'Issachar* est tout entier consacré à l'éloge de l'ἁπλότης. «Mon père me bénissait en me voyant marcher dans la simplicité (ἁπλότης) devant lui» (III, 2). L'ἁπλότης désigne à

[10] C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt*, Copenhague, 1952.

[11] J. AMSTUTZ, *Haplotès. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch*, Bonn, 1968.

[12] Voir A. CAUSSE, *L'idéal ébionitique dans les Testaments des XII Patriarches*, dans *Jub. Alf. Loisy*, I, p. 54 et suiv.

la fois l'amour de Dieu et celui du prochain: «Je donnais tout des biens de la terre aux pauvres et aux misérables dans la simplicité de mon cœur» (III, 8). L'ἁπλότης est associée à l'innocence (ἀκακία) (V, 1). Elle ne se laisse pas pervertir par l'égarement du monde (IV, 6). Elle caractérise l'attitude de l'homme qui conforme sa conduite à la seule Loi de Dieu, sans tenir compte du jugement du monde, et qui cherche à plaire à Dieu seul, sans chercher d'avantages personnels.

On remarque que l'ἁπλότης est rapprochée à la fois de la doctrine des deux voies et des commandements fondamentaux de la voie droite, l'amour de Dieu et celui du prochain. Ceci nous rappelle que la catéchèse commençait précisément par ces deux traits. Or dans *Barnabé* nous voyons l'ἁπλότης mentionnée aussitôt après: «Sois simple (ἁπλοῦς) de cœur et riche d'esprit (πνεῦμα). Ne t'attache pas à ceux qui marchent dans la voie (ὁδός) de la mort» (XIX, 2). L'ἁπλότης revient une autre fois dans l'*Épître* (XVII, 1). On y trouve par ailleurs la condamnation de la διψυχία, qui en est l'opposé (XIX, 5). Cette condamnation se retrouve textuellement dans la *Didachè* (IV, 4). Mais ici encore, la couleur essénienne est plus accusée dans *Barnabé*.

*L'Épître de Clément* oppose l'ἁπλότης et la διψυχία dans un passage remarquable: «Dieu répand ses grâces sur ceux qui s'approchent de lui avec un esprit simple (ἁπλῇ διανοίᾳ). Aussi ne soyons pas doubles (διψυχῶμεν)» (XXIII, 1). Pour justifier cette affirmation, l'auteur cite un autre texte qu'il présente comme Écriture: «Malheur à ceux qui ont l'âme double (δίψυχοι), qui doutent (διστάζοντες) dans leur âme, disant: Nous avons entendu dire cela du temps de nos pères et rien de tout cela ne nous est arrivé» (XXIII, 3) [13]. Il s'agit certainement ici d'un apocryphe judéo-chrétien, dont *II Petr.*, 3, 4, dont la couleur judéo-chrétienne est accusée, pourrait dépendre aussi. Par ailleurs, le seul texte du Nouveau Testament où apparaisse δίψυχος est l'*Épître de Jacques*, (I, 8), dont le caractère est très judéo-chrétien et où figure aussi ἁπλῶς: «qu'il demande à Dieu qui donne à tous avec simplicité» (I, 5).

On ne s'étonnera donc pas de retrouver ces thèmes dans Hermas. Mais celui-ci ne retient apparemment de l'ἁπλότης que l'aspect qui regarde le prochain. L'ἁπλότης revient fréquemment chez lui. Elle est associée à l'innocence (ἀκακία) (*Vis.*, I, 2,

[13] Voir aussi *I Clém.*, XI, 2 (δίψυχοι); *II Clém.*, II, 2 (ἁπλῶς) pour la prière aux intentions droites; XIX, 2 où la διψυχία est unie à l'ἀπιστία.

4). Elle rentre dans les sept vertus principales, avec l'innocence, la continence et la sainteté (σεμνότης) (*Vis.*, III, 8, 5). Le *Mandatum* II lui est consacré. Il l'associe à l'innocence et à la sainteté (1 et 4). Elle concerne principalement l'aumône: «Donne avec simplicité, sans te demander à qui tu dois ou ne dois pas donner». (4)Dans la neuvième *Similitude*, elle est associée à l'esprit d'enfance (νηπιότης) (IX, 24, 3). Ainsi chez Hermas la simplicité concerne surtout la sincérité d'une charité qui ne cherche que le bien. Elle annonce Clément d'Alexandrie: «...honorant particulièrement chez les hommes la douceur et la simplicité (ἁπλότης) de l'esprit, à savoir l'innocence (ἀκακία)» (*Paed.*, I, 5, 14, 2; *GCS*, 98).

Quant à l'aspect de l'ἁπλότης qui regarde la fidélité à la Loi de Dieu, il est fréquent chez Hermas, mais sous forme négative, comme condamnation de la διψυχία [14]. La διψυχία marque le manque de fermeté dans l'adhésion à la volonté de Dieu (*Vis.*, IV, 2, 6. Voir II, 2, 4; III, 2, 2), le manque de foi dans la parole révélatrice (*Vis.*, III, 3, 4; 4, 3), l'absence de résistance aux démentis et aux contradictions (*Vis.*, III, 7, 1), l'impressionnabilité devant les attaques du démon (*Vis.*, IV, 1, 4-7), le manque de confiance dans l'efficacité de la prière (*Mand.*, IX,1; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12). Dans ce *Mandatum*, qui lui est entièrement consacré, la διψυχία est présentée comme un démon; et son opposé est la πίστις. Il semble que celle-ci remplace l'ἁπλότης chez Hermas, au sens de confiance en Dieu et comme contraire de la διψυχία [15].

Un second trait caractéristique du judéo-christianisme est l'importance de la γνῶσις. L'expression apparaît chez saint Paul. On a voulu voir chez lui en cela un élément «gnostique». Mais il faut s'entendre sur le mot. Comme l'a bien montré Jacques Dupont [16], la gnose chez saint Paul est la connaissance des secrets eschatologiques, du μυστήριον, qui est révélé dans le Christ. Or ceci est une conception spécifiquement juive. C'est même l'essentiel de l'apocalyptique, qui est révélation des secrets eschatologiques et du monde céleste. Cette gnose, nous l'avons dit, tenait un rôle important dans le judaïsme contemporain du Christ. Elle en constituait proprement la théologie. Loin qu'il y ait lieu d'y voir une influence du «gnosticisme», il paraît bien au contraire que c'est

[14] Sur la διψυχία, voir O.J. SEITZ, ***Antecedents and Signification of the Term*** δίψυχος, dans *JBL*, 66 (1947), p. 211-219. L'auteur la met en relation avec les deux yeser.

[15] Voir aussi *Hom. clem.*, Epist. Clem., XI, 1-2; *GCS, 14.*

[16] J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, p. 38.

le gnosticisme qui a repris l'expression et qui l'a interprétée à la fois dans son contenu et dans sa signification d'une manière hétérodoxe, en l'unissant à des conceptions étrangères, orientales ou hellénistiques. Il n'est donc pas étonnant que la gnose joue un rôle important dans les textes judéo-chrétiens.

Les découvertes de Qumrân ont apporté à cette vue une confirmation décisive. En effet la gnose, comme connaissance des secrets divins, y tient une place très importante, comme on l'a noté [17]. Ainsi le *Manuel de discipline* parle des «mystères de la gnose» (*DSD*, IV, 6). Cette «gnose véritable» ne doit être communiquée qu'à ceux «qui choisissent la voie» (*DSD*, IX, 17) [18]. Ceux-là seront instruits dans «les mystères merveilleux et véridiques» (*DSD*, IX, 18). Cette gnose a sa source en Dieu seul (*DSD*, XI, 3). C'est «une sagesse cachée aux hommes, une gnose et une pensée (cachées) aux fils de l'homme» (*DSD*, XI, 6). C'est Dieu «qui ouvre à cette gnose le cœur de son serviteur» (*DSD*, XI, 15-16). On voit les rapports de cette gnose avec «la voie». Elle n'est communiquée qu'à ceux qui choisissent celle-ci. Enfin, selon le *Midrash d'Habacuc*, le contenu de cette gnose est l'imminence des événements eschatologiques annoncés par les prophètes (*DSH*, VII, 1-8).

C'est dans cette ligne que se situe la conception de la gnose dans les écrits judéo-chrétiens. Elle est la connaissance des secrets eschatologiques. Elle constitue en particulier, nous l'avons vu, l'exégèse eschatologique de la *Genèse*. Elle est la connaissance de l'accomplissement de ces événements eschatologiques dans le Christ. Cela prolonge le *Midrash d'Habacuc*. Mais cet accomplissement est achevé. Dans le Christ les événements eschatologiques sont accomplis. La gnose, du coup, va prendre un caractère nouveau. Elle fait partie des biens eschatologiques. Elle est retour déjà actuel au paradis, réalisation du royaume. De prophétique, elle devient mystique. Et c'est par là qu'elle ouvre parfois la voie aux déformations qui seront celles du gnosticisme et qui feront de la gnose le salut lui-même et non la connaissance de l'événement salutaire.

Les *Testaments*, qui sont une charnière entre essénisme et judéo-christianisme, présentent la gnose comme communiquée par le Messie fils de Lévi: «Lumière de la gnose (φῶς γνώσεως), tu brilleras en Jacob, et tu seras comme un soleil pour tout rejeton

[17] W.-D. DAVIES, *Knowledge in the DSS and Mt., 2, 25-30,* dans *HTR*, 46 (1953), p. 113-141.

[18] Voir aussi *DSD*, X, 24.

d'Israël» (*Lévi*, IV, 3). Cela apparaît en particulier dans le grand passage christologique: «Son astre se lèvera dans le ciel comme celui d'un roi, rayonnant (φωτίζων) la lumière de la gnose, comme le soleil le jour» (*Lévi*, XVIII, 3). On notera le lien de la gnose et de l'illumination; ce lien apparaissait dans le *Manuel de discipline* et se retrouvera dans l'interprétation du baptême comme φωτισμός. Cette gnose rayonnera sur tous les peuples: «Sous son sacerdoce (celui du Messie) les nations seront remplies de la gnose sur la terre et seront illuminées par la grâce du Seigneur» (*Lévi*, XVIII, 9). Le caractère chrétien de la doctrine apparaît dans un dernier passage: «Dans les derniers jours, le Bien-Aimé du Seigneur ressuscitera, issu de Juda et de Lévi,... illuminant tous les peuples d'une gnose neuve (καινὴ γνῶσις)» (*Benj.*, XI, 2).

La *Didachè* contient des allusions à la gnose d'autant plus précieuses qu'elles sont dans les antiques prières eucharistiques. «Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la vie et la gnose, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur» (IX, 3). On remarquera la ressemblance avec *Test. Benj.*, où la gnose est communiquée par le Bien-Aimé. C'est le Christ seul qui est la source de la vraie gnose. Telle est l'affirmation chrétienne. Plus loin nous lisons: «Nous te rendons grâces, ô Père Saint,... pour la gnose, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur» (X, 2). Dom Dupont écrit à ce sujet: «L'action de grâces pour l'obtention de la connaissance est un thème que l'euchologie chrétienne doit à l'euchologie juive: cette remarque permet de saisir sur un point précis la continuité qui a existé entre la prière de l'Église et la prière de la Synagogue» [19].

L'*Épître de Clément* présente une doctrine de la gnose qui découle de la même source [20]. La gnose est louée chez les Corinthiens (I, 2). C'est par le Christ que «le Maître a voulu nous faire goûter à la gnose immortelle» (XXXVI, 2) [21]. Ceci rejoint les eucharisties de la *Didachè*. La gnose porte sur les profondeurs (βάθη) de Dieu (XL, 1). Ce point sera repris par les gnostiques (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, II, 22, 3). Cette connaissance implique des responsabilités (XLI, 4). La gnose apparaît comme un charisme:

---

[19] J. DUPONT, *op. cit.*, p. 38-39.

[20] *Ibid.*, p. 39.

[21] Ce passage semble bien se rattacher au φωτισμός baptismal, comme le note A. BENOÎT (*Le baptême chrétien au second siècle*, p. 85), mais ceci n'implique pas une influence hellénistique, comme l'affirme l'auteur (p. 94).

«Qui est capable de prononcer une parole de connaissance...» (XLVIII, 5). On ajoutera que le verbe γινώσκειν tient une place importante dans la prière liturgique qui termine l'*Épître*. Il y est question de la gnose (ἐπίγνωσις) de la gloire du Nom (LIX, 2). Puis le texte continue: «Tu as ouvert les yeux de notre cœur, afin qu'ils te connaissent (γινώσκειν)» (LIX, 3).

Pour l'*Épître de Barnabé*, la gnose est la connaissance de l'accomplissement des prophéties dans le Christ, et du culte spirituel qui remplacera en lui le culte extérieur. Ceci rejoint directement la gnose du *Midrash d'Habacuc*. Celle-ci montrait les prophéties réalisées dans la fondation de la communauté de Qumrân et la mission du Maître de Justice. Mais pour l'*Épître*, c'est la venue du Christ et la fondation de l'Église qui sont cet accomplissement. Et la connaissance de cette réalité est la gnose véritable. Le but de l'*Épître* est précisément d'expliquer le vrai sens de l'Ancien Testament, qui n'était tout entier qu'une prophétie. Mais le sens de cette prophétie restait caché jusqu'à ce qu'il soit manifesté dans le Christ.

L'auteur déclare en effet: Je vous écris «afin qu'avec la foi (πίστις) vous ayez aussi une gnose parfaite» (1, 5). La foi introduit à la communauté; c'est aux fidèles que la gnose, la connaissance parfaite des secrets du Royaume, sera donnée. La gnose est rapprochée de la sagesse (σοφία), de l'intelligence (σύνεσις), de la science (ἐπιστήμη) (II, 3) [22]. Elle est en rapport avec les deux voies, comme nous l'avons vu dans les *Testaments*: «On mérite de périr lorsque, ayant connaissance (γνῶσις) de la voie de la justice (ὁδὸς δικαιοσύνης), on s'en tient à la voie des ténèbres» (V, 4) [23]. Concrètement, la connaisance que donne la gnose, c'est le sens de la terre où coulent le lait et le miel, qui est l'humanité recréée dans le corps du Seigneur» (VI, 9-16). C'est la connaissance (γνῶσις) du symbolisme des 318 serviteurs d'Abraham (IX, 8). C'est l'intelligence du sens figuré des interdits alimentaires (X, 10).

Avec les *Odes de Salomon*, nous revenons à l'action de grâces liturgique pour la gnose, telle que nous la trouvons dans la *Didachè*. Le thème de la gnose revient à chaque instant: «Le Seigneur a multiplié (en nous) sa connaissance et il se dépense pour que soient connues les choses qui nous ont été données par sa grâce» (VI, 5). Ainsi la gnose est la connaissance des biens eschatologiques

[22] Voir aussi *Barn.*, XXI, 5.
[23] Voir aussi *Barn.*, XVIII, 1; XIX, 1.

donnés dans le Christ, et c'est le Christ lui-même qui en est le révélateur. « L'ignorance a disparu, car elle est venue, la science du Seigneur » (VII, 24). La gnose s'oppose à l'ignorance antérieure. C'est elle qui permet la vraie louange (VII, 28). Ceci rappelle le *Manuel de discipline*. Cette « science du Très-Haut » est un secret. Il n'est donné qu'à ceux qui reconnaissent le Christ (VIII, 9-11) [24]. Ainsi la gnose est-elle l'achèvement de la foi.

On remarquera que la gnose est mise en relation avec le baptême. « J'ai reçu sa science », est-il dit au début d'un hymne baptismal (XI, 4). Cette science conduit à « abandonner la folie qui est répandue sur la terre » (XI, 9). Elle fait connaître la voie du salut : « Grâce au Seigneur, j'ai eu la réflexion de la science... J'ai abandonné la route de l'erreur, je suis allé vers lui » (XV, 5-6) [25]. Mais cette science, donnée « avec abondance » (XII, 3), est faite pour être communiquée : « Le Seigneur a dirigé ma bouche par sa parole et ouvert mon cœur par sa lumière. Il... m'a donné de raconter le fruit de sa paix pour convertir les âmes de ceux qui veulent venir vers lui » (X, 1-3). Ce lien de la gnose et de la louange rappelle les *Hodayoth* de Qumrân et surtout la finale du *Manuel de discipline* (*DSD*, X, 12 ; XI, 15). Les *Odes* ne sont qu'une action de grâces pour la vraie gnose, qui est connaissance des biens du salut.

Deux conclusions importantes se détachent de cette enquête. D'une part, les textes judéo-chrétiens nous font retrouver les deux sens principaux de la gnose dans les manuscrits de Qumrân : la science de l'accomplissement des Écritures, qui est l'aspect scripturaire ; la connaissance des secrets du royaume, qui vient de l'apocalypse. Par ailleurs, les *Odes de Salomon* nous montrent dans la possession de la gnose un triple aspect de science, d'enseignement et d'enthousiasme. Or ce sont ces trois traits qui caractériseront le gnostique selon Clément et Origène : ce sera un théologien, un didascale et un mystique. Cette gnose, d'autre part, est liée au baptême ; elle est l'entrée en possession des biens eschatologiques déjà présents. Tous ces traits nous montrent dans la gnose chrétienne un développement de la gnose juive par l'intermédiaire du judéo-christianisme.

Cette gnose judéo-chrétienne sera reprise par le gnosticisme qui s'en inspirera, mais en la modifiant profondément. Il la séparera

---

[24] Ceci caractériserait la gnose essénienne communiquée aux seuls initiés.

[25] De ces textes J.H. BERNARD rapproche CLÉM. ALEX., *Paed.*, I, 6, 29 : « L'illumination que nous recevons est connaissance (γνῶσις) qui fait disparaître l'ignorance » (*The Odes of Solomon*, *TS*, 8, 3, p. 62).

du baptême, en la liant à une révélation nouvelle. Il en transformera le caractère réservé aux chrétiens en ésotérisme. Il lui donnera un sens plus spéculatif et moins eschatologique. Il fera de la connaissance comme telle la réalisation du salut. Surtout, il en modifiera profondément le contenu. Il lui donnera un sens dualiste. Il prétendra retrouver cette doctrine par une exégèse allégorique de l'Ancien Testament. On voit comment tous ces traits à la fois rappellent et déforment la gnose judéo-chrétienne. On pourrait étudier les gnostiques en ce sens. Mais ce serait un travail immense. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué le lien que nous voyons entre gnose judéo-chrétienne et gnose gnostique, et d'avoir récusé l'influence qu'on a prétendu attribuer à celle-ci sur celle-là.

## TENDANCES ASCÉTIQUES

Un dernier trait du judéo-christianisme est un certain encratisme. Nous n'entendons par là ni cette ascèse commune que comporte toute religion et que le christianisme exige, ni non plus à l'extrême opposé une condamnation de la chair provenant d'une métaphysique dualiste, mais tout un ensemble de restrictions dans l'usage des biens matériels qui apparaissent comme liées non à l'essence du christianisme, ni à une influence gnostique, mais à l'appartenance des premiers chrétiens à des milieux juifs. Il semble bien ici encore que ce soit aux courants piétistes que le judéo-christianisme ait dû ces orientations. On les trouve à la fois chez les judéo-chrétiens orthodoxes et chez les autres, qui poussent ces tendances à l'extrême et les appuient sur des spéculations contestables [26].

Plusieurs questions se posent ici. La première concerne les aliments. Nous avons un texte précieux d'Hégésippe, qui nous parle de Jacques, le chef de l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem: «Cet homme fut sanctifié dès le sein de sa mère; il ne but ni vin, ni boisson enivrante; il ne mangea rien qui eût vécu; le rasoir ne passa pas sur sa tête; il ne s'oignit pas d'huile et ne prit pas de bains» (EUSÈBE, *HE*, II, 23, 5). L'interprétation de ce texte est discutée. Représente-t-il un tableau historique? Ou bien est-ce une description idéale? Et, en ce cas, la description n'émane-t-elle pas d'un groupe hétérodoxe? Mais alors auquel la rattacher?

[26] Voir E. PETERSON, *L'origine dell'ascesi cristiana*, dans *Euntes docete*, 1 (1948), p. 195-204; repris en allemand dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 209-220.

L'ensemble des données qu'elle présente ne correspond à aucun groupe connu. Il semble donc qu'il n'y ait pas lieu d'en suspecter la valeur historique.

Nous nous arrêterons seulement aux traits relatifs aux aliments. L'abstention de vin et de boisson enivrante rappelle évidemment le texte de *Luc* sur Jean-Baptiste: «Il ne boira ni vin ni liqueur enivrante» (1, 15). Le trait devait faire partie de l'ascétisme de certains Juifs. Les Esséniens n'excluaient pas l'usage du vin, puisqu'il est question de la bénédiction d'une coupe. On remarquera toutefois que le texte prévoit toujours une bénédiction pour le pain et ajoute: «Si l'on boit du vin...» *DSD*, VI, 4-5). Ceci peut laisser entendre que certains s'abstenaient de vin [27]. Josèphe, dans son récit du repas essénien, parle seulement de pain et d'un seul plat (*Bell.*, II, 8, 5 [130]) [28]. On se souviendra aussi qu'il présente le temps du noviciat comme une «expérience d'ascèse» (πεῖρα ἐγκρατείας) (*Bell.*, II, 8, 7 [138]) [29]. Tout ceci marque bien les tendances ascétiques de la communauté essénienne.

On peut voir aussi un argument en faveur de l'abstinence du vin chez les Juifs les plus pieux dans le fait que le Christ étonne en buvant du vin (οἰνοπότης) (*Lc.*, 7, 34). Mais ceci est fort intéressant pour marquer que le Christ rompt avec les interdits alimentaires. Il n'en est que plus frappant de les retrouver chez Jacques. L'abstinence de vin marque donc non un trait chrétien, mais la persistance de l'idéal piétiste juif. Elle s'accompagne d'ailleurs chez Jacques d'autres traits d'origine juive, comme celui de ne pas «laisser le rasoir» toucher sa tête. Ceci était également un trait des *Nazorim*, de ceux qui faisaient un vœu. L'abstention de bains, si contraire aux coutumes esséniennes, orienterait plutôt aussi vers l'usage du naziréat que vers un milieu proprement essénien.

Quoi qu'il en soit de l'origine, la proscription du vin restera un trait de certains groupes judéo-chrétiens de tendances hétérodoxes. Hippolyte la donne comme caractéristique des encratites (VIII, 20). Elle sera également caractéristique des Ébionites, qui

---

[27] Voir G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, 1953, p. 60-61, et H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen*, Leyde, 1959, p. 394. On notera que Jérôme loue les Esséniens de s'abstenir de vin (*Adv. Jov.*, II, 14).

[28] Par contre Philon mentionne expressément l'abstinence de vin chez les Thérapeutes (*Vit. cont.*, 37 ; 73).

[29] PHILON parle de même de l'ἐγκράτεια des Thérapeutes (*Vit. cont.*, 34).

n'useront même pas de vin pour l'Eucharistie et ne connaîtront qu'une coupe d'eau : « Les Ébionites condamnent le mélange du vin céleste et veulent seulement être l'eau de ce siècle » (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, V, 1, 3) [29a]. Les mots « céleste » et « séculier » font allusion ici au fait qu'Irénée voit dans le mélange le symbole de l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ [30]. On retrouvera la même coutume chez les gnostiques. Ainsi dans les *Actes de Thomas*, l'apôtre refuse le vin que lui apporte Mygdonia pour l'Eucharistie : « Ayant rompu le pain et ayant pris une coupe d'eau ordinaire... » (120-121 ; Lipsius 230-231) [31].

On a remarqué que, d'après Hégésippe, Jacques s'abstenait aussi de toute chair d'animaux. Ici encore nous sommes en présence de tendances rigoristes. La Loi juive interdisait de consommer le sang des animaux et proscrivait en conséquence les viandes « étouffées (πνικτά) ». Nous voyons d'après les *Actes des Apôtres* l'insistance mise par Jacques pour que ce précepte soit observé dans l'Église (15, 29). Ceci a donc été certainement l'usage commun des judéo-chrétiens et non seulement des Nazaréens de stricte observance qui conservaient également la circoncision et le sabbat. Dans le milieu ébionite, on va jusqu'à l'interdiction de toute viande, à un végétarisme rigoureux [32]. Les *Homélies clémentines* nous montrent Pierre « n'usant que de pain et d'olives, rarement de légumes » (XII, 6). Clément rapporte une tradition, qui est sûrement judéo-chrétienne, selon laquelle Matthieu « se nourrissait de graines, de fruits et de légumes, à l'exclusion de viandes » (*Paed.*, II, 1, 16 ; *GCS*, 165).

Ceci conduisit les Ébionites à modifier l'Écriture dans le sens de leur théorie, d'après la doctrine des « fausses péricopes ». Épiphane nous apprend ainsi qu'ils considéraient comme interpolé le passage où il est dit qu'« Abraham offrit un chevreau avec du lait aux anges » (*Pan.*, XXX, 18). De même ils modifient l'histoire évangélique. Jean ne se nourrissait pas de sauterelles (ἀκρίδας) — cette nourriture représentait cependant déjà, pour Clément d'Alexandrie,

---

[29a] [Sur la portée liturgique de ce texte, voir la note d'A. Rousseau, dans *SC*, 152, p. 207-209.]

[30] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 194.

[31] Clément d'Alexandrie parle « des hérétiques qui utilisent le pain et l'eau dans l'oblation, en dehors de la règle de l'Église. Car il en est même qui célèbrent l'Eucharistie avec de l'eau pure » (*Strom.*, I, 19, 96, 1 ; *GCS*, 61-62. Voir aussi *Act. Petr.*, 2 ; LIPSIUS, 46).

[32] E. MOLLAND a bien montré la distinction entre l'obligation générale de s'abstenir des πνικτά et l'idéal de « végétarisme » qui est celui des ascètes (*La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, dans *Stud. Theol.*, 9 (1955), p. 32).

« une surenchère d'ascétisme (ὑπερτείνας τὴν ἐγκράτειαν) » (*Paed.*, II, 1, 16; 165) — mais de galettes (ἐγκρίδας) (XXX, 13). A la question des apôtres : « Où veux-tu que nous mangions la pâque ? », Jésus répond : « Pensez-vous que j'ai désiré manger de la viande à Pâque avec vous ? » (XXX, 22), ce qui est destiné à écarter l'idée que le Christ ait pu manger l'agneau pascal. Épiphane déclare « que les Ébionites s'abstiennent de toute viande et de tout ce qui est chair » (XXX, 15). Ici encore nous avons des précédents dans l'essénisme (JOSÈPHE, *Bell.*, II, 8, 5 [133]; cf. PHILON, *Vit. cont.*, 37; 73) [33].

Un dernier trait caractéristique de l'ébionisme est l'usage multiplié des bains de purification. Le trait est relevé par Épiphane dans sa notice (XXX, 16). On le retrouve dans les écrits pseudo-clémentins. Il semble que Pierre, qui représente l'idéal de l'ascète, prenne un bain chaque soir (*Hom.*, VIII, 2; IX, 23; X, 26). Comme Molland l'a remarqué [34], il semble que ces écrits distinguent deux formes de bains de purification, en dehors du baptême. L'un est le bain qui est exigé après l'acte sexuel comme expression des exigences concernant la vie sexuelle; il est obligatoire. L'autre est constitué par des ablutions quotidiennes. Le premier relève des éléments de tradition juive maintenus par le Concile de Jérusalem et concerne la vie de tout judéo-chrétien. L'autre caractérise les hommes pieux, les ascètes. Or cet usage du bain quotidien était un caractère de Qumrân. On peut y voir également un trait d'origine essénienne.

L'ensemble de ces traits nous laisse entrevoir la persistance dans le judéo-christianisme, quoi qu'il en soit des prescriptions légales obligatoires, d'un idéal « d'encratisme » comportant abstention de vin, de viande, purifications multiples. Cet idéal paraît en relation avec un milieu piétiste juif et en particulier essénien. Il semble avoir été celui de Jean-Baptiste. Bien qu'écarté par le Christ, il paraît avoir subsisté dans la communauté de Jérusalem et en particulier chez l'évêque Jacques. Par la suite on le retrouve dans l'ébionisme, avec des traits spécifiquement hétérodoxes, comme la suppression du vin dans l'Eucharistie. Les judéo-chrétiens des écrits pseudo-clémentins, sans faire de ces pratiques une obligation,

---

[33] Satornil « s'abstenait de viande, par un faux ascétisme (continentiam : ἐγκράτειαν) » (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 24, 2).

[34] E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, dans *Stud. Theol.*, 9 (1955), p. 33. Voir aussi E. PETERSON, *Die Spiritualität des griechischen Physiologos*, dans *Byz. Zeitschr.*, 47, 1954, p. 60-63 [= *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 236-238].

les présentent toutefois comme accompagnant la vie du parfait ascète.

Nous rencontrons des problèmes analogues en ce qui concerne la virginité. Nous avons vu dans le chapitre précédent que les vierges paraissent avoir occupé dans certains cas une place particulière dans la communauté. Il est sûr que la virginité elle-même, en tant qu'idéal proposé à certains, fait partie du message chrétien. Saint Paul est explicite à cet égard. Mais ceci ne signifie pas que la manière dont elle a été considérée dans le judéo-christianisme ne doive pas quelque chose au milieu juif. Or tel paraît bien être le cas. Si la tradition juive commune exalte le mariage, il est sûr que nous voyons apparaître l'idéal de la virginité dans le judaïsme contemporain du Christ — et dans un cas déterminé, celui des Esséniens [35]. La question toutefois est complexe. Philon semble dire que le célibat est la condition normale des Esséniens. Josèphe, tout en disant la même chose, indique que certains sont mariés. Les documents de Qumrân, eux, paraissent supposer le mariage comme la condition des Sadocites [36]. Aussi bien a-t-on retrouvé des ossements de femmes au cimetière de Qumrân.

On ne peut nier une certaine contradiction. Il a pu y avoir une évolution historique. Mais une autre solution paraît possible. Philon nous décrit la vie d'ascètes qu'il appelle Esséniens [36a]. Mais ce ne sont sans doute pas tous les Esséniens. Ils représentent une élite dans la communauté. Ceci laisse entrevoir deux catégories d'Esséniens: des parfaits, voués à la contemplation et gardant le célibat; l'ensemble de la communauté, menant une vie normale et ne pratiquant pas d'ascèse particulière. Or il est remarquable que ce soit quelque chose d'analogue que nous laisse entrevoir le judéo-christianisme. Le mariage n'est pas condamné, mais il apparaît comme quelque peu méprisé. Et cette différence sur le plan de l'ascèse paraît correspondre à une initiation plus élevée dans la connaissance des mystères. C'est déjà l'union de la gnose et de l'*apatheia* telle que nous la trouvons chez le « gnostique » de Clément d'Alexandrie. Et loin que ceci apparaisse comme une innovation grecque, c'est au contraire un trait traditionnel.

---

[35] Martin BLACK a montré qu'il fallait en voir l'origine dans l'abstinence pratiquée par les guerriers avant la guerre sainte chez les Hassidéens (*The Tradition of Hasidaean-Essene Asceticism: Its Origins and Influence*, dans *Aspects du Judéo-Christianisme*, p. 19-32).

[36] Voir G. VERMÈS, *Quelques traditions de la communauté de Qumrân d'après les manuscrits de l'Université Hébraïque*, dans *Cahiers Sioniens*, 9 (1955), p. 42-44.

[36a] PHILON, *Hypothetica*, dans EUSÈBE, *Praep. Ev.*, VIII, 11; *GCS*, 456-457.

Nous avons dit que c'était là la tradition que nous conservera longtemps la communauté syrienne [37]. Mais c'est également aussi ce que nous entrevoyons chez les Ébionites. Molland a souligné avec raison qu'il y avait chez eux deux degrés d'initiation [38]. L'ensemble des fidèles devaient s'en tenir aux préceptes noachiques. Mais certains pratiquaient une ascèse plus haute. Or la *Diamartyria* montre que ceux-ci étaient également admis, après une longue initiation, à recevoir les doctrines réservées, qu'ils devaient conserver secrètes [39]. Or ceci se retrouve dans leur attitude à l'égard de la virginité. Les *Homélies clémentines* ne condamnent pas le mariage. Elles exhortent à marier les jeunes gens pour éviter les désordres de la fornication (III, 68). Par ailleurs «le vrai prophète a fait du mariage une loi, mais a permis la continence» (III, 26). La notice d'Épiphane, décrivant un état ultérieur de la communauté, précise: «Aujourd'hui la virginité et la continence sont absolument interdites chez eux, comme dans les autres sectes qui leur ressemblent. Mais jadis ils vénéraient la virginité, sans doute à cause de Jacques, frère du Seigneur, à qui ils attribuent leurs écrits adressés aux presbytres et aux vierges» (XXX, 2, 6; *GCS*, 334-335).

Cette exaltation du célibat et ce caractère privilégié des vierges dans la communauté paraissent avoir abouti, sous des influences extérieures sans doute, à deux sortes d'exagération, lesquelles témoignent de la force de ces tendances dans le judéo-christianisme. Ce sont ces exagérations qui caractérisent en particulier certains groupes gnostiques. La première est de déprécier l'appartenance à la communauté générale et le baptême qui y introduit et à considérer que la vraie communauté est celle des fidèles du second degré, qui s'appellent gnostiques. Mais plus importante encore pour nous ici est l'autre exagération, qui est la condamnation du mariage. Elle apparaît chez des syriens, comme on pouvait s'y attendre. Satornil considérait le mariage comme diabolique (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 24, 1). Tatien le condamne et fonde la secte des «Encratites» (*Adv. haer.*, I, 28, 1). Mais on trouve ailleurs ces excès. Marcion est hostile au mariage. En Égypte, la même tendance se retrouve dans l'*Évangile des Égyptiens*, cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, 6, 45 et 9, 63.64.66; p. 217 et 225-226). A la fin du second siècle, Jules Cassien publiera son traité *Sur la conti-*

---

[37] A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, Louvain, 1958.
[38] E. MOLLAND, *art cit.*, p. 10-11.
[39] *Hom. Clem.*, Diamart, 1, 4; *GCS*, 3-4.

*nence* (ἐρὶ ἐγκρατείας) ou *Sur la vie d'eunuque* qui condamne entièrement la sexualité (*Strom.*, III, 13, 91-92; *GCS*, 238)[40].

Un aspect particulier de l'attitude envers le mariage apparaît dans certains Actes apocryphes. C'est l'invitation adressée aux époux à se séparer. C'est là, comme l'a bien vu Peterson, un trait du judéo-christianisme. Ainsi dans les *Actes de Jean*, Drusiana finit par obtenir de son époux Andronicus qu'il vive avec elle comme un frère avec une sœur[41] (63; Bonnet, 181). On peut se demander si des tendances analogues ne se sont pas fait jour ailleurs. Nous voyons dans le *Pasteur* l'ange conseiller à Hermas de vivre désormais avec sa femme comme avec une sœur (ἀδελφή) (*Vis.*, II, 2, 3). La *Seconde Épître de Clément* présente une tendance analogue (XII, 2-5). On remarquera que l'auteur cite un logion de l'*Évangile des Égyptiens* à l'appui de sa thèse[42].

Il semble donc que nous soyons en présence ici de plusieurs attitudes différentes. D'un côté, il y a la doctrine chrétienne de la virginité comme idéal proposé à certains, telle qu'on la trouve dans saint Paul en particulier. A l'autre extrémité, il y a la condamnation radicale du mariage, telle qu'elle apparaît dans les milieux touchés par le dualisme gnostique. Entre les deux, il y a le milieu judéo-chrétien, avec toutes ses diversités, où, sans qu'il y ait condamnation du mariage, on rencontre une tendance encratite prononcée, qu'a relevée justement Peterson[43]. On notera en revanche dans certains groupes judaïsants, comme les Elkasaïtes, la condamnation de la virginité et l'obligation du mariage (ÉPIPHANE, *Pan.*, XIX, 1).

* * *

Ainsi nous apparaît-il que le christianisme primitif a exprimé l'élan spirituel qui était le sien à travers les formes qu'il a empruntées aux usages du milieu juif et singulièrement essénien. Certains de ces traits apparaissent comme une déformation. Mais de façon générale, ils sont un mode d'expression. En milieu hellénistique,

[40] Cf. F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, dans *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 91, 1956, p. 343-419; 96, 1961, p. 537-664.

[41] Voir aussi *Act. Petr.*, 34. C'est la position de Montan (EUSÈBE, *HE*, V, 18, 2).

[42] H. KÖSTER (*Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*; *TU*, 65, p. 102-105) estime plutôt que les deux textes ont une source commune. Celle-ci est peut-être l'*Évangile selon les Hébreux*.

[43] E. PETERSON, *L'origine dell'ascesi cristiana*, p. 198-200. Voir aussi A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, *CSCO*, 184, Louvain, 1958, p. 31-61.

c'est l'idéal du sage qui fournira des éléments analogues. Dans les deux cas il s'agit de cette loi générale qui amène le message évangélique à s'insérer dans les formes courantes d'ascèse du milieu où il se développe.

# CONCLUSION

Nous nous étions proposé, au début de ce livre, de poursuivre une enquête à travers les documents qui subsistent de la période judéo-chrétienne de l'ancienne Église, afin de voir si les données qu'ils présentent ont suffisamment de traits communs pour permettre de parler d'une théologie judéo-chrétienne. Certains points étaient dès l'abord évidents : l'existence d'une spéculation à partir des données de la révélation, l'usage des catégories de l'apocalyptique. Mais au cours de notre enquête des traits plus précis se sont dégagés, qui permettent d'aboutir à des conclusions positives.

Nous constatons en effet que la théologie judéo-chrétienne est bien une théologie au sens propre du mot, c'est-à-dire une tentative pour construire une vision d'ensemble, à partir des données que constituent les événements divins de l'Incarnation et de la Résurrection du Verbe. Cette théologie apparaît déjà dans certains ouvrages du Nouveau Testament, chez saint Paul et saint Jean en particulier. Mais les analogies que présentent nos ouvrages avec les thèmes théologiques de ces deux auteurs, le fait qu'à bien des égards les écrits judéo-chrétiens non canoniques attestent un état de cette théologie plus archaïque, sinon quant à la date des œuvres, du moins quant à l'esprit qu'elles attestent, nous donnent à penser que la théologie de Paul et de Jean est sous bien des aspects l'expression d'une spéculation commune dont ils s'inspirent et dont les écrits judéo-chrétiens sont une autre attestation.

Mais nous pouvons aller plus loin et préciser la structure de cette vision d'ensemble. Au fur et à mesure que nous avancions s'est imposée à nous en effet l'importance du parallélisme établi par nos auteurs entre création et eschatologie. Nous avons vu la prédilection pour les titres du Fils, tels que Principe, qui étaient empruntés au début de la *Genèse* ; nous avons vu le parallélisme entre la fonction du Nom qui porte la première création et celle de la Croix qui porte la seconde, et ceci pouvait avoir son ultime origine dans le fait que le signe de la croix signifiait d'abord le

Nom ; nous avons vu l'Église préexistante avec les Éons, avant d'être manifestée à la fin des temps, et les eaux sanctifiées aux origines du monde, avant de l'être par l'Esprit au baptême ; nous avons constaté enfin l'importance du thème de la restauration du Paradis à la fin des temps, comme reprise du Paradis originel.

A la lumière de cette correspondance, que les travaux anciens de Gunkel avaient dégagée, que ceux de Dahl ont soulignée récemment, bien des traits paraissent s'éclairer. La préoccupation essentielle des théologiens judéo-chrétiens est en effet de montrer que les événements de la vie du Christ et de l'Église sont la réalisation du dessein éternel de Dieu. C'est à quoi correspond l'idée de la préexistence en Dieu des réalités eschatologiques. Or ceci est le thème fondamental de l'apocalyptique. Le livre céleste a contenu avant le temps les réalités qui ont été manifestées à la fin des temps. Ainsi le dessein de Dieu apparaît-il dans sa logique et sa cohérence, et dissipe-t-il le sentiment d'abandon et de contingence par la certitude qu'il apporte et la vision cohérente qu'il donne de l'histoire du monde.

Mais en même temps qu'à l'apocalyptique, cette synthèse nous a paru se référer continuellement à une exégèse spéculative des premiers chapitres de la *Genèse*. Presque tous les thèmes que nous avons rencontrés lui sont empruntés. La théologie trinitaire s'inspire du symbolisme des trois jours et des sept jours ; celle du Verbe, du *bereshîth* et du Jour ; celle de l'Église, de la création du cosmos et de celle de la femme ; celle de l'eschatologie, du récit du paradis. Ces exégèses de la *Genèse* ont des applications différentes, mais elles sont d'une même inspiration. La mise en lumière de cette gnose nous a paru un des résultats essentiels de notre travail.

La théologie judéo-chrétienne nous est ainsi apparue comme une théologie de l'histoire. Mais cette théologie de l'histoire a un caractère cosmique. L'accent est mis davantage sur le parallélisme de la première et de la seconde création que sur les préfigurations du Christ dans l'histoire d'Israël. La typologie à cet égard apparaît comme relevant davantage de la catéchèse destinée aux commençants que de la spéculation plus élevée qui s'attache davantage à l'« archéologie » et à l'eschatologie, à la connaissance des choses premières et dernières, et dont le souci paraît être ainsi de situer les données bibliques dans une vision totale. Ce caractère cosmique est complémentaire de la vision historique. Il s'exprime d'abord par l'importance donnée à l'angélologie dans la théologie de l'incar-

nation et de la rédemption. L'action du Verbe remplit tous les espaces spirituels. Elle s'étend du septième ciel aux enfers. Elle concerne ainsi la totalité des créatures. Ceci s'est exprimé particulièrement par la symbolique de la croix, qui, à côté de sa relation à l'action créatrice, en tant que pivot de l'histoire, a un symbolisme d'universalité et marque l'extension cosmique de l'action du Verbe.

Ainsi nous apparaît vérifiée l'hypothèse dont nous étions partis. Le rapprochement des divers ouvrages que nous avons pensé pouvoir rattacher au judéo-christianisme montre bien l'existence d'une théologie judéo-chrétienne. L'étude de l'Église judéo-chrétienne que nous avons faite en terminant nous a confirmé cette hypothèse en montrant, à côté de la spéculation théologique, une catéchèse, liée à l'initiation chrétienne, dont la structure est également judéo-chrétienne, mais d'un caractère tout différent et présentant un caractère élémentaire. Nous retrouverons ces deux aspects dans les structures plus hellénisées des époques suivantes.

# TABLE DES MATIÈRES

## DEUXIÈME PARTIE : LE MILIEU INTELLECTUEL



## TROISIÈME PARTIE : LES DOCTRINES

512

CO
INI



Achevé d'imprimer en avril 1991
sur les presses de l'imprimerie Campin
à Tournai (Belgique)
N° édition D9015

Quand parut en 1958 *La théologie du Judéo-Christianisme* de J. Daniélou, ce fut un événement. Beaucoup discuté – parfois à juste titre – ce travail demeure une contribution majeure à l'étude de l'histoire et de la pensée du christianisme primitif : la richesse de la documentation rassemblée à partir de sources parfois difficilement accessibles, l'abondance des textes traduits et analysés font de ce livre un instrument de travail irremplaçable.

Il rendra aussi d'immenses services à la mission et à la réflexion sur ce qu'on nomme aujourd'hui l'inculturation. Qu'il ait existé une pensée authentiquement chrétienne qui s'est formulée à l'aide de catégories juives et qui s'est d'ailleurs prolongée dans le monde syriaque, tout comme il y a une pensée chrétienne qui s'est développée dans le cadre de la culture hellénistique, prouve la capacité du christianisme à s'inculturer de multiples façons.

Enfin J. Daniélou soulignait que par son caractère visionnaire, iconologique, cette théologie s'est maintenue de façon étonnante dans la liturgie. Or, on redécouvre depuis quelques décennies, que l'enseignement chrétien se donne d'abord au sein de la liturgie, dont il convient de commenter les signes et les paroles. Les textes rassemblés ici montrent qu'il y a matière à un enseignement authentiquement théologique mais non conceptuel et authentiquement spirituel mais non affectif. Cette approche plus contemplative du mystère chrétien pourrait permettre un certain ressourcement de l'homilétique et de la catéchèse, dans le prolongement du retour aux sources bibliques mis en œuvre depuis le concile.

*Jean Daniélou avait revu, corrigé et augmenté le premier tome de l'*Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée *à l'occasion de la traduction italienne. Le présent ouvrage constitue donc une nouvelle édition.*

Couverture : Saint - Apollinaire Nuovo, La Cène






ISBN : 2.7189.0483.6
199 F